Cgm. 6283

Cgm. 6283

Abschrift eines nachge-
schriebenen Heftes, das im
Besitze des ehemaligen
Kronprinzen Maximilian
war.

/: durch Freund Degen-
berger, seinem Geheim-
schreiber, erhalten :/

S.S. 1830 Einl. i. d. Ph. Lo.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Schelling.
I. Bogen.

Vorlesung 1.

Der freudige Zuruf, mit dem Sie mich bei meinem Wiederauftreten auf dem Katheder begrüßten, ist mir um so angenehmer, je ernster die Betrachtungen sind, die ich im Laufe meiner Vorlesungen mit Ihnen anzustellen haben werde.

Ist überhaupt ein academischer Vortrag über irgend eine Wissenschaft mit vielen Schwierigkeiten verknüpft, so ist es gewiß der Vortrag über Philosophie; denn sie ist es, die nicht nur bereits eine reife Bildung, sondern auch eine reife geistige Erfahrung, nicht bloß oberflächliche Begriffe, im Gebiete des Wissens voraussetzt. Ich gestehe freilich gerne ein, daß diese Forderungen hauptsächlich an diejenigen gerichtet sind, der die Philosophie frei aus sich

selbst erzeugen will; allein auch derjenige, der jene als bereits erzeugt vollkommen in sich aufnehmen will, muß doch fähig seyn, einem Vortrag der Art zu folgen, und ihn mit eigener Einsicht zu erfassen. Zwar möchte es seyn, eine solche Voraussetzung im Allgemeinen zu machen, noch mehr durch jene Meinung, welche vor noch nicht gar vielen Jahren die herrschende war. Ich möchte jene Meinung bezeichnet haben, zu Folge deren man das Studium der allgemeinen Wissenschaften von dem der besonderen trennte, und jeder derselben einen bestimmten Zeittheil zumaß, zu Folge deren Philosophie in die Reihe der sogenannten Vorbereitungs-Wissenschaften trat. Möge sie nie wiederkehren jene unglückselige Meinung, die nichts anderes zur Folge haben kann, als daß man über die allgemeinen Wissenschaften leicht hinweg eilt, und das von sich stoßt, was die Begründung des Lo-

gesammten Wissens, die Ruhe des Lebens in sich schliesst. Oder sollte etwa bezweifelt werden können, dass das Allgemeine und Besondere nur durch den gegenseitigen Bund sich wechselseitig stärken, dass sie nur auf diese Weise wahrhaft bestehen und bestehen können, ja dass das Besondere nur durch das Allgemeine sich Halt und Kraft erringen kann.

Wenn ich mich recht erinnere, so war diess schon früher Ansicht anderer Universitäten, aber auch hier hat sie sich seit einiger Zeit durch die freie Umfassung frei gebildet, und mit Vergnügen sah ich unter meinen Zuhörern viele, die nicht nur in den speziellen Fächern bereits weit vorgeschritten sind, sondern auch solche, die schon ehemals meine Zuhörer waren.

Sind aber jene Voraussetzungen auch die vorzüglichern und wichtigern, so halte ich sie dessen ohngeachtet noch nicht für hinreichend, um zu einem Vortrag über

eigentliche Philosophie vollkommen zu befäh-
igen. Vieles muß nämlich auch von Philoso-
phen gelernt, nicht blos anerkannt und ver-
standen werden. Unter jenem, was von
Philosophen gelernt werden muß, verstehe
ich die Logik, die früher, ja auch heut zu Tage
noch häufig einen integrirenden Theil der
Philosophie ausmacht. Logik ist für letztere
nicht mehr, als was sie für jede andere
Wissenschaft ist, und hat nichts für sich, als
daß sie von Philosophie erzeugt ist. Jede
Wissenschaft hat ihre Dialektik, denn in je-
der gibt es falsche Begriffe:

In den Sophisten Schulen lernte der
griechische Jüngling alle Künste dieser Dia-
lektik kennen, nicht immer zu dem Behufe,
um selbst einst in der Philosophie zu glänzen,
als vielmehr um als Vollendeter die Ge-
müther mit sich fortzureißen. Und wahr-
lich sehr zweckgemäß möchte man jene Ein-
richtungen nennen, zufolge deren schon in
den Jahren vor den Vorträgen übereignet-

liche Philosophie Unterricht über das Krim=logische und Formelle gegeben würde.

Hat indessen die Philosophie auch manches von sich abgestoßen, was man sonst zu ihrem Wesen rechnete, so hat sie im Gegentheil auch manches wieder, von dem man es noch vor wenigen Decennien, wenn auch ahnte, doch kaum auszusprechen wagte, als unzertrennbar, gleichsam als Basis an sich angeschlossen. So bildet jetzt Naturwissenschaft einen wesentlichen Theil der Philosophie, seitdem man erkannt hat, daß Natur und Mensch nur der doppelte Wiederschein des einen Gottes sey, und schon ist es dahin gekommen, daß man nicht mehr nöthig hat, an ihren Pforten stehen zu bleiben, sondern daß man selbst in ihren freundschaftlichen Kreis zu dringen vermag.

Auch nur in den historischen Wissenschaften hat man wenigstens einen End=punkt des Fadens der Ariadne entdeckt,

die durch das weite Labyrinth hindurchzuführen vermag.

Wahr ist es, es nähert sich immer mehr jener Zeitpunkt, wo die Wissenschaft einmal ihre Vollendung erreichen, wo der Mensch den Organismus seines Wissens erfassen, und das bis jetzt getrennte sich in einem höchsten Glanzpunkt verklären soll. Es wird sich endlich einmal ein Balsam über die Wunden ergießen, die der rege Geist sich durch sein fast zu rasches Streben selbst geschlagen hat.

Allein auch eine traurige Seite kann nicht verschwiegen werden. Gerade jetzt ist auch der Moment nicht nur der Verwirrung, sondern auch der Unsicherheit, gerade jetzt der Zeitpunkt, wo alle alten Begriffe schwanken, wo alles angegriffen wird, um die Meinung auf den Thron zu erheben. Man darf beinahe sagen, daß bald nur diejenige Philosophie sich Huldigung erringen werde, die der Meinung von ge-

stern, die aber auch nur von gestern ist, dient. Doch den nenne ich keinen Philosophen, der die Mode anbetet, und die Realität verläugnet. Gerade jetzt ist aber auch die Zeit, wo man von der Philosophie so viel auf das Leben und dieses auf jene einwirkt, gerade jetzt, wo der Jüngling bange vor diesem Schwanken sich nach einem Lehrer umsieht, der ihm einen sichern Stab an die Hand, der ihm die Wahrheit gebe. Wehe daher dem Lehrer, der dieses Zutrauen mißbraucht, und ins Schwärmerei verführt, dessen Urgrund er selbst verlacht. Doch ich glaube, die Zeit jener entkunstalten Systeme werde bald vorüber seyn und man werde endlich doch der objectiven Wahrheit vor der subjectiven Meinung, den Platz einräumen. Ich verstehe unter jenen entkunstalten Systemen jene subjectiven Philosophemen, die von einer leeren Abstraction ausgehen zu müssen möchten,

nicht weniger auch jene, die mit einer bloßen Negirung begannen; denn was ist ihr Prinzip, als eine, wenn auch zuletzt durch Abstraction von objectiven Sachen entstandene subjective Meinung. Doch davon mehr in der nächsten Vorlesung.

Vorlesung II.

Bevor ich jedoch den Unterschied zwischen einer bloß subjectiven und einer objectiven Philosophie näher erläutere, halte ich es für nöthig, von den verschiedenen Systemen in der Philosophie überhaupt einiges zu bemerken, um so mehr, als es gerade die Wandelbarkeit derselben ist, was man der Philosophie zum großen Vorwurf anrechnet.

Fürwahr, wenn man, ich sage nicht, auf jene alten griechischen Weisheitschulen zurückblickt, von denen uns nichts als einige kolossale Trümmer blieben, sondern nur unter den Leichensteinen der neueren

Philosophemen umherwandelt, wer sollte nicht von einer tiefen Wehmuth über das rast- und doch erfolglose Streben des menschlichen Geistes ergriffen werden? Wie unbesiegt stand nicht ~~auf~~ im ~~vorigen~~ Anfange ~~Jahrhunderte~~ jene kampfgeübte Scholastik da, und wurde selbst von den Häuptern der streitenden Religionsparteien gehandhabt und gefördert, und wie schnell schwand sie in ihr Nichts zurück, vor einer nicht einmal sehr scharfsinnigen Philosophie eines Cartesius? So sehr war damals Philosophie überhaupt gesunken, daß es des ganzen Aufwandes des geistvollen Leibnitz bedurfte, um sie nur einigermaßen zu ihrem vorigen Glanze zurückzuführen. Allein sie erhielt sich ~~nicht~~ lange auf dem neu errungenen Standpunkt. Wolfs formeller Geist war nicht im Stande, die Philosophie auf der Höhe zu bewahren, bis zu welcher sie Leibnitz erhoben hatte. Bald mußte sie daher Kants Kritik weichen, 2. Bogen.

so schon früher hatte sie sich nicht vor einem flachen populären Philosophie zu schützen gewußt. Indessen auch Kants Kritik theilte das allgemeine Schicksal der Vergänglichkeit, als der kraftvolle Fichte seine transcendentale Philosophie zu begründen anfing. Jetzt brach die Zeit an, von der Göthe sagt, daß der Wissenhimmel in ihr aufgeschlossen zu seyn schien. Allein sie war nur von kurzer Dauer, eine neue Verdüsterung folgte dem schnell entschwindenden Lichte. Auch Fichte entging nicht dem Sturze. Allgemein sah man sich nach einer Autorität um, die in dieser Verwirrung Wahrheit aufschlösse.

Bedenkt man nun diesen schnellen Wechsel von Systemen, diesen Mangel an einem befriedigenden Resultate, so wird man jene Erscheinung nicht mehr außer Ordnung finden, daß man an aller Möglichkeit, je zu einem sichern Resultate zu gelangen verzweifelte, und mit Göthe in seinem Faust ausrief: Sie ist nur für

kennen, diese Welt; er lebt allein in ihrem Glanz, für Menschen ist nur Tag und Nacht. —

Allein alle jene mißlungenen Versuche können nicht beweisen, daß es unmöglich sey, endlich doch nach gewünschtem Ziele durchzudringen; es konnte ja ihnen allen ein gemeinschaftlicher Fehler zu Grunde gelegen seyn; und für wahr ist es ein gemeinsames Gebrechen, ein charakteristischer Mangel, durch den alle jene Systeme übergesammt fielen; es ist das kein anderer, als der bereits genannte, nämlich die bloße logische Begründung, oder die Subjectivität.

Jetzt wird es an der Zeit seyn, mich über diese blos logische Begründung näher zu erklären, und darzulegen, was ich mit jener Subjectivität bezeichnet wissen will. Diese Erklärung wird um so nothwendiger, weil es nur nach ihr möglich seyn wird, einen Begriff von

mehrere Philosophie aufzustellen. Ein Begriff lag dann freilich auch allen jenen Systemen zu Grunde, als es galt, Philosophie sey die Wissenschaft, welche über den letzten Grund alles Seyns und Erkennens Rechenschaft gibt; allein mit einem solchen allgemeinen Begriff können wir uns nicht begnügen.

Ich nenne es nun eine bloße logische Nothwendigkeit, wenn wir uns ein △ nur als eine Figur von 3 Seiten und 3 Winkeln denken können. Allein diese Nothwendigkeit folgt keineswegs aus einer natürlichen Beschaffenheit des △s, die vor unserem Denken da wäre, daß es erst der Gedanke ist, durch den jene Nothwendigkeit gesetzt ist.

Tragen wir das Gesagte auf jene bloß subjektiven Philosophemen über, so wird es deutlich werden, was mit dem Ausdrucke eines bloß logischen Charakters gesagt seyn soll. Seine Bedeutung zeigt sich wohl ganz klar, um sogleich den Repräsentanten je-

und Systeme aufzuführen, in der Bedeutung Spinozae aus, daß alle endlichen Dinge nur Modificationen der unendlichen Denkkraft des ersten Wesens seyen. Allein ist es abgesehen von dem Vorwurfe, den man ihm nur mit Unrecht macht, als er die endlichen Dinge von der unendlichen Ursubstanz nicht unterschieden, ist es, sage ich, abgesehen von diesem Vorwurf, wahr, daß die endlichen Dinge ursprünglich und ewig mit dem Denken gesetzt sind, so verlieren wir eine Schöpfung mit Freiheit und Selbstentschluß, und erhalten keinen positiven Gott, eine bloße Nothwendigkeit.

Wer an eine Schöpfung glaubt, d. h. als möglich anerkennt, denn dieß möchte ich doch nur glauben nennen, glaubt eben dadurch auch an einen freien, besonnenen Schöpfer. Allein nicht geglaubt, sondern gewußt soll werden. Kümmerlich wird [illegible] entschuldigt

werden können, da auf das Wissen zu verzichten, wo es erst eigentlich Pflicht ist zu wissen.

Doch ich kehre wieder auf jene subjectiven Philosophemen zurück, und sage, daß ihnen allerdings, so lange sie sich darauf beschränkten, sich bloß für das auszugeben, was sie eigentlich sind, für bloße Construirungen von subjectiven Ansichten, derentwegen allerdings das Object derselben auch anders seyn könnte, nichts vorzuwerfen sey. Allein dieß mögen und können sie nicht thun, ohne sich selbst das Urtheil zu sprechen.

Nicht auf subjectivem Wege kann also das Object derselben ausgemittelt werden, es muß ein anderer Weg dorthin führen, und ich nenne ihn vorläufig, um den wenigsten Mißverständnisse zu veranlassen, den historischen.

Davon, meine Herren! in der nächsten Vorlesung.

Vorlesung III.

Meine Herren! (:schweigt:) —
Unsere letzte Untersuchung führte uns zur Bestimmung des Begriffs von Philosophie, nicht im Allgemeinen, sondern der wahren und eigentlichen Philosophie. Es wird jedoch, ehe wir jenen Begriff selbst aufstellen, nothwendig seyn, die Vorwürfe zu beseitigen, welche man in diesem Punkte der Philosophie wegen angeblicher Unbestimmtheit und Ungleichheit macht, und ich werde dann zu Folge zeigen, daß jene Vorwürfe theils ungegründet, theils ganz und gar keine Vorwürfe seyen.

Daß ich sage, jene Vorwürfe seyen ungegründet, wird Ihnen aus dem bis jetzt Vorgetragenen klar seyn. Allen philosophischen Systemen nämlich, so verschiedenartig sie auch seyn mögen, liegt ein gemeinschaftlicher, wenn auch nicht immer ausdrücklich genannter Begriff zu Grunde; alle kommen im Streben

überein, den letzten Grund des Seyns und Erkennens nachzuweisen; daß es einen solchen letzten nothwendigen Begriff von Philosophie gebe, vermögen selbst die Gegner derselben in Wahrheit nicht zu läugnen, nur die Möglichkeit einer Philosophie von solcher Art möchten sie vielleicht noch mit einigem Scheingründe in Zweifel zu ziehen suchen: doch von der Leistung derselben werde ich in Zukunft sprechen.

Gesetzt aber auch, es fände sich in den verschiedenen philosophischen Systemen eine verschiedene Bestimmung des Begriffs von Philosophie, so bleibt noch zu untersuchen übrig; ob denn diese Verschiedenheit der Philosophie wirklich zum Vorwurf gereichen können; oder ob sie nicht vielmehr die eben so natürliche als nothwendige Folge irgend einer eigenthümlichen Ursache sey.

Wenn es außer allem Zweifel liegt, daß nur jene Wissenschaften die reinen Erzeugnisse der subjectiven Erkenntnisse sind,

auf eine in sich begründetes System Anspruch machen können; wenn es außer allem Zweifel liegt, daß die Mathematik nur dieser Subjectivität ihre Existenz verdankt, warum soll es der Philosophie zum Vorwurf gereichen, daß sie das nicht kann, da sie ja nicht eine subjective, sondern, wie ich bereits gesagt habe, historische oder objective Wissenschaft ist, folglich eine lebendige Wurzel hat, und aus dem nämlichen Grunde jeder individuellen Behandlung fähig seyn muß. 3. Bogen.

Der nächste Grund jener verschiedenen Begriffe und Systeme selbst liegt übrigens darin, daß nicht jeder ihrer Urheber sich dasselbe zutraute, wozu ein anderer sich gewachsen fühlen mochte, sondern jeder nur das darstellte, was, und wie er es erweisen zu können glaubte.

Allein damit, was ein jeder kann oder nicht kann, mag sich die Menschheit nicht begnügen. Jener, um mich so deut-

zudrücken, sekundäre Begriffe vermag den primitiven nicht zu ersetzen.

Die Philosophie ist, was schon ihr Name aussagt, ein Wollen, ein Streben nach Weisheit. Worin aber dieses primitive Wollen, dieses erste Bedürfniß der Menschheit besteht, darüber herrscht wohl kein Zweifel. Nicht nur das, was Jemand meint, sondern nur das, was wirklich ist, ist derselben zu thun. Gott, Mensch, Natur, Freiheit und Moralität, diese sind die Angelpunkte jenes primitiven Bedürfnisses, darüber ist man auch von jeher in allen Philosophieen im Reinen, selbst in jenen, die keine Moralität anerkennen; — nur über die Art der Begründung dieses Wissens kann man sich nicht vereinigen; und in dem Vorgeben einer objectiven Begründung ist der Grund jener subjectiven Systeme zu suchen.

Allein eine solche Wortregel ist, wie gesagt, nicht zu billigen, so lange nicht er=

reichend ist, daß ihr Gegentheil absolut unmöglich sey.

Wenn ich indessen sage, daß jene subjectiven Philosophien nicht zu billigen seyen, so will ich dieses keineswegs so verstanden wissen, als ob sie ganz und gar verwerflich seyen; ich bin beiweitem nicht gesonnen, dasjenige umzustoßen, woran ich selbst so vielen Antheil genommen habe. Verwerflich sind sie nur dann, wenn sie sich eine Objectivität anmaßen, nicht aber, wenn sie nichts weiter als Entwickelungen der Denknothwendigkeit seyn wollen. Ihr Gebrechen in diesem letzteren Falle ist nur ein Mangel, ein Minus, zu dem noch ein Plus hinzugefügt werden muß. Daher kann man sie auch ganz richtig mit dem Namen negative Philosophie bezeichnen, während man jene andere, die wir jedoch noch immer die historische nennen wollen, als positive Philosophie bezeichnet. Positiv soll uns also hier das bedeuten, was

Emanation eines ausdrücklichen Willens, einer bestimmten Absicht, eines ausdrücklichen Actes ist, eine Bedeutung, in der man auch von einem positiven Gesetze, von einer positiven Religion spricht. Negativ hingegen bedeutet nur jeden Nicht-Act.

Das Verhältniß dieser negativen Philosophie zu jener positiven ist also, um es nochmals kurz zu wiederholen, nicht das der gegenseitigen Ausschließung, sondern der gegenseitigen Ergänzung. —

Vorlesung IV.

Ich erläuterte im letzten Vortrag die Begriffe von positiver und negativer Philosophie, weil ich jedoch früher schon jene positive Philosophie auch mit dem Namen der historischen bezeichnete, und wegen dieser Benennung leicht mißverstanden werden möchte, so halte ich es, bevor ich weiter gehe für nothwendig, die möglichen Mißverständ-

nicht zuvor noch zu entfernen.

Man möchte nämlich glauben, ich wollte unter historischer Philosophie diejenige verstanden wissen, welche eigentlich den zweiten Theil der gesammten Philosophie ausmacht, jene sogenannte Philosophie der Geschichte, wobei man die Natur und Geschichte sich als die beiden Bestandtheile des Universums denkt. Daß ich jedoch dieses nicht darunter verstehe, bedarf wohl keiner näheren Erörterung.

Mehr Schein möchte folgende Ansicht für sich haben, um so mehr, als man sonst von gewöhnlichem in dem Begriff von Philosophie auf einen Unterschied der Art hindeutete, die Ansicht nämlich, zufolge deren man unter historischer Philosophie dasjenige Wissen begreifen würde, welches nicht auf rationellem, sondern nur auf dem Wege der Offenbarung zu Stande kam. Allein auch eine solche Philosophie will ich damit nicht gemeint haben; was vermöchte

sie wohl anders zu geben, als höchstens ein bloßes historisches Wissen? damit sind wir indessen zu dem Punkt vorgerückt, wo eine nähere Erklärung über das Verhältniß der Offenbarung zur Philosophie nicht mehr umgangen werden darf.

Es ist ein allgemeiner Zug der gegenwärtigen Zeit, sich die Offenbarung nicht mehr blos als ein historisches Faktum nach Advocaten Beweisen und Zeugenaussagen sich vortragen zu lassen; man will das Christenthum nicht mehr durch eine bloße psychologische Nothwendigkeit, sondern objectiv begründet sehen. Jener Vorwurf der Laulheit, welchen man der gegenwärtigen Zeit macht, worin findet er anders seine Begründung, als in der Nichtbefriedigung eben dieses Bedürfnisses, in der Abgerissenheit, in welcher man das Christenthum darzustellen beliebt. Die Lässigkeit und Saumseligkeit der Besorger der Religion hat durch das vergebliche Hoffen, die Realität derselben bloß historisch zur vollkommenen Beruhigung

nachzuweisen zu können, jene Laxheit herbei geführt.

Eitel und unzweckmäßig ist das Bemühen der Theologen den Rationalismus aus der Religion zu verbannen, da nur durch ihn jene erst Halt und Stärke gewinnen, und das schwankende Gemüth beruhigen kann.

Nicht also jene historische Behandlung, wie die Theologen meinen, macht das historische der Philosophie aus, sondern es liegt vielmehr in ihrem Objekte selbst. Das Christenthum ist ja nicht aus einer bloßen Denknothwendigkeit hervorgegangen, sondern aus einer freien Selbstbestimmung und einem besondern Act; jene Philosophie nun, welche das Seyn, auf dem bezeichneten Wege nachzuweisen sucht, nenne ich historische Philosophie.

Sie gründet ihre Geschichtlichkeit nicht, wie jene subjective Philosophie, die eben deßwegen ich auch die nicht geschichtliche nennen möchte, nicht darauf, daß sie alle Ge-

schichte gewinnt, sondern sucht vielmehr ihr gegebenes Object vollkommen zu begreifen. Christenthum und Offenbarung ist daher für Philosophie nicht eine Lehre, für die man sie gewöhnlich ausgibt, sondern eine Sache, die bis in ihre ersten Prinzipien verfolgt, und aus ihren ersten Gründen erkannt seyn will. Dieselbe hat für die Philosophie keine andere Auctorität, als die eines Gegenstandes, diese nämlich, partheilos nach der Wahrheit erforscht zu werden.

Die genannte historische Philosophie wird nun aber keineswegs des Rationalismus entbehren können, der überhaupt bei Begründung eines jeden Systems nothwendig ist. Denn was kann es Höheres geben, als Ueberzeugung? Aber sie ist nicht reiner Rationalismus, wie die bereits bezeichneten negativen Systeme.

Das Historische in der Philosophie ist es auch, was den menschlichen Geist so unwiderstehlich anzieht, was ihn nach so vielen

4. Bogen.

gescheiterten Versuchen ein System aufzufinden, bei dem die Menschheit endlich beharren könnte, noch immer nicht zur Ruhe kommen läßt, und sie selbst in Jahrhunderten, die der Philosophie feindselig gesinnt waren, aufrecht hielt. Was war es anders, was in der Mythologie, was in den alten Mysterien so unwiderstehlich anzog, als die Ineinsbildung von Geschichte und darauf sich gründende Doctrin.

Wäre auch möglich, das ganze Christenthum in einen reinen Rationalismus zu verwandeln, so würde dadurch nicht nur nichts gewonnen, sondern vielmehr Kälte und Gleichgültigkeit die unausbleiblichen Folgen seyn. Dieß ist der Grund, warum Völker, bei denen ein solches Verfahren selbst gesetzlich erlaubt gewesen wäre, doch dasselbe verabscheuten, dieß der Grund, warum unsere heftigsten Rationalisten zum Verbleiben in dem Lande der Kirche rathen.

Von einer andern Ansicht, der zufolge

eine historische Philosophie diejenige wäre, welche sich an einer Geschichte der philosophischen Systeme entwickelte, werde ich in der nächsten Vorlesung sprechen.

Vorlesung V.

Daß ich historische Philosophie nicht in der Bedeutung genommen wissen will, wie jene ist, die ich in der letzten Vorlesung zuletzt angegeben habe, davon darf wohl kaum mehr die Rede seyn. Es ist hier der Ort, über das Verhältniß überhaupt einiges zu bemerken, in welchem eine Geschichte der Philosophie zu einer geschichtlichen Philosophie steht.

Vor allem ist hier zu unterscheiden zwischen demjenigen, der noch im Suchen begriffen ist, und jenem, der bereits am Ziele steht.

Ersterem ist nichts mehr zu wünschen, als die Ueberzeugung, daß in unserer Zeit das wahre System der Philosophie

nicht ein exclusives, sondern nur dasjenige seyn könnte, welches jedem philosophischen Prinzipe und dem aus ihm gebildeten Systeme die gebührende Hochachtung zukommen lässt. Das wahre System kann nur mehr ein alles umfassendes und doch über alles erhabenes System seyn.

Um zu diesem Endpunkte zu führen, mag für einen Suchenden die Geschichte der Philosophie von grossem Nutzen seyn; denn sie vermag es denselben zum steigenden freien Bestrebungen und Untersuchungen zu reizen; er wird durch jene aufgefordert nicht mehr zu ruhen, bis er die Wahrheit in allen Systemen erkannt hat, die nur in ihrer Begrenzung liegt, aber auch in allen Systemen liegen muss, weil sie Wahrheit ist. Wahrheit mag zwar oft entstellt werden, aber sie wird nie aufhören da zu seyn in allem, was den menschlichen Geist einmal ernsthaft beschäftigt. Leider ist es jedoch nur zu wahr, dass die Ge-

schichte der Philosophie unter bloß compilatori=
schen Händen lediglich zu einer Literatur
der Philosophie wird.

Doch ich kehre auf den möglichen Nutzen
einer Geschichte der Philosophie zurück, und
sage, daß jener Nutzen nur erreicht wer=
den können, wenn man die wahre ewige
und unvergängliche Philosophie wenigstens
bereits gefunden hat. Sie zu besitzen möchte
freilich weder dem Einzelnen, noch einer
bestimmten Zeit ganz zugedacht seyn. So-
lange werden Fortschritte unmöglich seyn,
als man über den Weg noch nicht einmal
einig ist. Stets werden Ueberweisen das
frühere Gewonnene wieder verdunkeln.
Künstliche Systeme sind freilich eben so
schnell gemacht, als verloren; allein jenes
System fordert tiefe und angestrengte Un-
tersuchungen der Wahrheit. Eine wahre
Geschichte der Philosophie möchte wenigstens
indirecte zu einer Darstellung jener Phi-
losophie entstehen; aber als eine wahre Ge=

schichte der Philosophie wird sich nur jene ankündigen, die rein von allem Zufälligen, in reinwissenschaftlicher Folge wenige große Hauptsysteme in ihrem innern Zusammenhange aufführt. —

Jedes Hauptsystem wird nicht durch die chronologische Folge, sondern nur dadurch am besten erkannt, daß es an der Stelle hervorwächst, wo es seinen Ursprung hat.

Durch eine solche Behandlung wird es dem Schüler dann auch leicht werden, jenes Hauptsystem auch in seiner zufälligen Folge wieder zu erkennen. Zufällig nenne ich jene chronologische Folge, weil bei ihr der menschliche Geist das nämliche Phänomen darbietet, das wir bei den Kräften der Natur wahrnehmen, daß er nämlich zurückging, um sich neue Kraft zum Anlauf zu sammeln, daß er einen bereits errichteten Gipfel aufgab, um mit neuen Erfahrungen bereichert das früher Gewonnene nochmal zu erreichen, und nie mehr zu verlieren.

Mag indessen eine Geschichte der Philosophie auf besagte Weise behandelt, für denjenigen, der das System der wahren Philosophie zu erstreben sucht, immerhin von grossem Nutzen seyn; so find ich es doch auf keine Weise gerathen, eine Einleitung in die Philosophie für Anfänger mit einer Geschichte der Philosophie zu beginnen. Muß nicht, abgesehen davon, was Cicero sagte, dass nichts so ungereimt wäre, was nicht schon Philosophen in den Sinn gekommen, muß nicht gar vieles dem Urtheile eines Anfängers, der noch nicht weiß, was ihm mit Philosophie gegeben werden soll, ganz absurd erscheinen? Es gehört wohl schon gar manches dazu, um nur die Frage zu verstehen, die von der alten Zeit an bis Fichte als Zweifel an der Realität der Aussenwelt sich aussprach. Was hieße ein solches Verfahren wohl mehr, als dem einen Kriegsgeschichte vortragen, der den Krieg noch nicht kennt. Einer Einleitung möchte es indessen doch wohl anstehen, wenn sie den Zuhörern

in den Centralpunkt hineinzuführen sucht, von dem aus sich alles erklärt, alles begriffen werden kann. Doch ich kehre wieder auf das wahre System der Philosophie zurück.

Leibnitz sagt da, wo er die Idee einer künftigen, unvergänglichen Philosophie andeutet: Je tiefer man eindringt, desto mehr Wahrheit wird man in den meisten Seiten der Philosophie finden; es wird sich zeigen, daß auch Zweifel der Sceptiker an substantialler Wirklichkeit, den Zahlen und Harmonien des Pythagoras, dem ἓν καὶ πᾶν des Parmenides eine Wahrheit zu Grunde liegen. Die Nothwendigkeit der Stoiker, die Moralphilosophie der Jesuiten, die Formen und Entelechien (: Intelligenzien :) des Aristoteles werden sich alle in einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt sammeln.

Hier deutet Leibnitz selbst schon an, daß es ein System geben müsse, welches alle jene Systeme in sich schlösse, über alle jedoch erhoben wäre. Ein wahrer Sectengeist war der Grundfehler aller bisherigen Philosophen. Man

hat sich selbst eingeschränkt, indem man verwarf, was andere lehrten. Nicht auf dem Wege der Ausschließung, sondern der Einschließung läßt sich hoffen, daß jene scheinende Disharmonie in Harmonie sich auflösen werde.

Das wahre System würde in diesem Sinne ein Eclectisches, auswählendes sein d. h. ein solches, das jedes Prinzip an die ihm gehörige Stelle setzt. Nur darf man den Ausdruck eclectisch nicht in dem Sinne nehmen, in welchem sich auch die Neuplatoniker Eclektiker nannten. Die Urheber jenes trübsinnigen Systems, das sich selbst in unserer Zeit erneuerte. Nicht, wie durch Kauf auf dem Markte, wird man das wahre eclectische System zusammentragen können, eine organische Idee muß das ganze System beseelen.

Nach den bisherigen Erörterungen nun möchte der Ausdruck positive Philosophie statt historische Philosophie nicht mehr mißverstanden werden können. Positive Philosophie, um es kurz noch einmal zu wiederholen, nenne ich diejenige, die bei Erklärung der Welt

etwas Positives, Willen, Freiheit, That, nicht etwas bloß Negatives, durch bloße Denknothwendigkeit Einzusehendes annimmt. Eine Entscheidung für die eine oder die andere ist vorläufig unmittelbar noch nicht möglich, obwohl bereits jetzt schon abzusehen ist, daß jenen logischen Systemen unmöglich die ursprünglichen seyn können, daß sie erst da für wahr gehalten wurden, als man an der Erklärung des positiven Zusammenhangs verzweifelte. Dieser Zusammenhang ist offenbar dasjenige, auf das der menschliche Geist zunächst fallen muß. Und doch wollen jene Systeme ohne Beweis der Unmöglichkeit einer Erklärung des positiven Zusammenhangs sich als die absolut einzigen darstellen; sie wollen Steine für Brod, Skorpione für Fische geben. Ja man hält heut zu Tage gar nicht für nothwendig, sich auf jenen Beweis einzulassen, sondern beruft sich darauf, daß Philosophie von jeher für eine durch bloßes Denken zu erzeugende Wissenschaft 5. Bogen.

gegolten habe. Allein in dieser Erklärung liegt nicht mehr, als was jeder zugibt, daß man nämlich, um Philosophie zu Stande zu bringen, blos an sein Denken gewiesen sey, nicht an eine äußere Unterstützung. Doch davon in der nächsten Vorlesung.

Vorlesung VI.

Der Mensch ist denn freilich, um Philosophie zu Stande zu bringen, an sein Denken gewiesen, allein damit ist nur gesagt, daß von welcher Beschaffenheit der Gegenstand der Philosophie immer seyn möge, man sich nur durch Denken desjenigen bemächtigen kann, was man an ihm zu erkennen strebt; keineswegs aber ist damit gesagt, daß Philosophie auch rücksichtlich ihres Gegenstandes an das bloß reine Denken gewiesen sey; es ist nicht gesagt, daß auch in dem Gegenstande nicht mehr, als das bloße Denken enthalten seyn dürfe. Nähme man eine solche Erklärung an, so folgte daraus nothwendig, daß die Philosophie

sich selbst aufgehoben hätte. Denn wer über das Denken denken will, hört aber auf zu denken. Dieses Denken, welches sich selbst zum Gegenstande macht, kann unmöglich ein ursprüngliches, auf den Gegenstand selbst sich beziehendes Denken zugleich, und folglich kein wahres Denken seyn; das ursprüngliche Denken macht sich an den Gegenstand selbst, ohne darüber erst wieder zu denken. Es zeigt im Denken von wenig Tüchtigkeit, wie beim Essen von wenig Appetit, wenn man erst über das Essen selbst grübelt. Die Philosophie würde unter einer solchen Beschränkung aufhören, Wissenschaft des wahren Denkens zu seyn. Denn dieses ist ja ein auf etwas außer sich gehendes Denken; gerade daraus, daß Philosophie ihre Stärke auf das Denken setzt, folgt, daß ihr Gegenstand nicht das Denken selbst seyn können, denn das Denken ist ja doch unmittelbar sich selbst durchsichtig, dazu braucht es keineswegs großes Denken.

Ein Lehrer der Philosophie, der das Land,

welches alles zusammenhält, wie die neue Philosophie überhaupt im Begriffe findet, sagt, daß Philosophie durch Nachdenken zu Stande komme, d. h. durch ein solches Denken, welches sich das Denken selbst zum Gegenstand macht. Allein Nachdenken in diesem Sinne gehört zu allen menschlichen Handlungen; es ist damit keineswegs das Unterscheidende der Philosophie angegeben. Auch der Naturforscher muß über seine Erfahrungen nachdenken, um sie dem Gedächtniß darlegen zu können; und doch ist dieses Verfahren nichts weniger als philosophisch. Die Philosophie sucht nicht Erfahrungen darzulegen, woraus jedoch keineswegs folgt, daß sie über alle Erfahrungen, oder vielmehr über alles Erfahrungsmäßige hinausgehe. Jede Persönlichkeit ist, um nur auf ein Beispiel aufmerksam zu machen, es mag dieselbe eine sinnliche oder übersinnliche seyn, aber wegen ihrer Persönlichkeit kein Gegenstand der unmittelbaren Erfahrung, obwohl erfahrungsmäßig, indem sie er-

kannt werden kann, dadurch, daß sie sich äussert. Schon im gemeinen Leben sagt man, wer weiß, was in dem Menschen liegt d. h. bevor er gehandelt hat. Jede Persönlichkeit ist also ihrer Natur nach nur etwas Erfahrungsmäßiges, aus ihrem Thun mittelbar Erkennbares, ~~oder~~ nicht Sache des bloßen Gedankens. Wenn daher von der Philosophie gesagt wird, daß das, was sie sucht, nur Sache des bloßen Gedankens sey, so ist damit noch nicht gesagt, daß es außer aller wirklichen Erfahrung liege, oder seiner Natur nach gar nicht erfahrungsmäßig sey, aber eben so wenig, daß sie in einer unmittelbaren Erfahrung nachgewiesen werden könnte. Eben deswegen ist der eigentliche Gegenstand der Philosophie Sache des Nachdenkens d. h. eines der Erfahrung nachdenkenden Denkens, weil die unmittelbare Erfahrung nicht selbst, sondern nur durch diese vermittelte Erkenntniß von jener dargestellt werden will. Philosophie ist dem zufolge eine Sache successiver

Erforschung, nicht eines Denkmechanismus, der einmal in Gang gesetzt, selbst fortgeht, und allen Nachdenken überhaupt. Wäre dieß der Fall, so wäre sie auch dem mindesten begabten mittheilbar, denn das, was nothwendig von selbst vorgeht, ist eben das, was ohne unser Denken vorgeht. Philosophie fodert also ein vom Anfang bis zum Ende beständig gegenwärtiges Denken. Ob übrigens Nachdenken, ein Denken über das Denken sey, will ich nicht widerlegen: Wichtiger ist für uns die Frage, worin denn das gesuchte reine Denken besteht?

Dasselbe ist nun ein von allem Erfahrungsmäßigen ausgeleertes Denken. Alles Positive, was der Wille ist, oder in sich schließt, und somit auch alles Erfahrungsmäßige ist von ihm ausgeschlossen. Denn Philosophie sagt er selbst, der Anfang der Philosophie bestände in dem Entschlusse, sich in das reine Denken zurückzuziehen, d. h. sich von allem wegzuziehen, oder von allem zu abstrahiren; — das reine Denken ist demnach dasjenige, wozu

man durch Abstraction, die selbst durch einen Entschluß erst herbeigeführt werden muß, also durch etwas Künstliches gelangt, so daß also eine Philosophie der Art bloß etwas Gemachtes ist, das Schlechteste, was man eben von einer Philosophie sagen kann. Das durch eine solche vollendete Abstraction zuletzt zu Erreichende besteht in einem bloß noch zu Denkenden, das nicht mehr gesetzt wird, sondern nicht mehr gesetzt werden kann, also etwas Künstlichem, dem alle Objectivität mangelt, was eigentlich das Nächste am Nichts ist. Durch diesen Anfang schon zeigt sich diese Philosophie als ein bloßes Machwerk des Verstandes, also als eine bloß subjective, und eben deswegen einseitige Philosophie. Allein bedenkt man noch, daß jene Abstraction bloß zu dem Behufe geschieht, um sie wieder aufzuheben, und in ein Concretes zu verwandeln, so sieht man wohl leicht ein, daß jene Philosophie höchstens noch einen Anspruch als ein Kunststück besitze. Es ist ja freilich in jeder freien Kunst erlaubt, sich willkührlich eine Bedingung zu setzen, wenn

auch zu keinem andern Zweck als dem, seine Kunstfertigkeit zu zeigen; allein ein solches Kunststück sollte doch feiner angelegt seyn, als daß man sich in ein Nichts versetzt, um ein Etwas, das man zuvor schon hatte, wieder daraus zu machen.

Philosophie ist also wohl ein Werk des bloßen Denkens, nur darf man das als Mittel gedachte Denken nicht selbst zum unmittelbaren Gegenstand machen; der wahre Sinn jenes Ausdruckes ist das Ziel der Philosophie, ist eine wirkliche Erkenntniß, zu welcher man nicht nur durch bloßes Denken gelangen kann. Der Gegenstand derselben ist natürlich etwas positives, etwas mehr als bloßes Denken; den Weg dazu zu gelangen, muß der Mensch durch seinen Verstand finden. Ihm ist das große Buch der Natur aufgeschlagen, lesen und verstehen kann er es nur mit Hilfe seines Verstandes; der Weg dazu kann ihm nicht gegeben werden, er muß ihn selbst machen.

Sonst nannte man auch die Philosophie

die Wissenschaft des reinen Verstandes; allein man dachte sich unter diesem Ausdrucke gewiß nicht, was man später intellectus purus nennte, sondern begriff darunter bloß den lebendigen, wirkenden Verstand, der auch im Leben gerühmt ist, und darin besteht; die Mittel zu einem bestimmten Zweck aufzufinden; erklärt man daher, Philosophie sey Sache des Verstandes, so darf man hierunter nicht den allgemeinen Verstand, sondern jenen speciellen verstehen, welcher auf eine ausgezeichnete Art nur einzelnen Individuen zugeschrieben werden kann. 6 Logne.

Philosophie nannte man ferner auch die scientia rerum mere intelligibilium. Auch dieser Begriff wurde mißverstanden, indem man res mere intelligibiles bloß auf übernatürliche bezog, als ob nicht auch in der Natur bloße νοητά vorkommen könnten.

Eine andere Erklärung von Philosophie ist diese, sie sey Wissenschaft vorzugsweise oder schlechthin, indem sie allein absolut ist, d. h. von keiner Voraussetzung ausgeht,

während alle anderen Wissenschaften bereits Etwas, als gewiß voraussetzen. Doch heute will ich bloß nur noch ein Einziges über die Bedeutung von Wissenschaft bemerken.

Ein eigentliches Wissen wird nur durch das positive Ausschließen eines an und für sich möglichen Gegentheils begründet. Wer da immer behauptet, daß er wisse, der muß etwas vorbringen, von dem das Gegentheil nicht unmöglich wäre. Ein Wissen gibt es daher nur wo Gewißheit, d. h. ein überwundener Zweifel ist; zweifeln aber, wie das Wort selbst sagt, kann man nur da, wo <u>zwei</u> Fälle möglich sind, so daß also Wissen ein Ueberzeugtseyn durch <u>positive</u> Ausschließung des Gegentheils ist.

Vorlesung VII.

Meine Herren! — Die Bestimmung, Wissenschaft, hat die Philosophie mit mehreren, insbesondere den <u>mathematischen</u> Wissenschaften gemein, da jedoch jene Bestimmung

in Bezug auf Philosophie in einem besondern Sinne verstanden wird, und folglich auch das in ihr enthaltene Wissen eine eigentliche Bedeutung haben muß, so wird es vor allem nöthig seyn, dieses Wissen selbst näher zu bestimmen.

Der Ausdruck „Wissen" wird überhaupt in einem weitern und engern Sinn gebraucht, in jenem begreift es dasjenige Wissen in sich, was man durch bloßes Nachdenken, ohne weitere Beihülfe finden kann, oder auch dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist. Von diesem Wissen durch bloßes oder im bloßen Denken unterscheidet sich das Wissen im engern Sinn dadurch, daß es nicht durch bloßes Denken, sondern durch einen Actus, eine That entschieden wird; daß es also nur da vorhanden ist, wo etwas seyn und nicht seyn kann; weßwegen man dieses Wissen auch ein hypothetisches Wissen, oder ein Wissen cum emphasi heißt. So kann „ist" in jedem Ausdruck mit oder

ohne emphasis gesagt werden. Im Satze z. B. „die Uhr ist eine Maschine" — in welchem Subjekt und Prädicat durch bloßes Denken verbunden sind, ist die Copula „ist" — ohne allen Nachdruck, emphasis gesetzt; — soll der Satz ein emphatischer werden, so muß das Subjekt ein solches seyn, das eben so wohl seyn als nicht seyn könnte. a ist b, wenn es auch nicht b seyn könnte.

Wissen in diesem Sinne schließt also immer die Möglichkeit des Gegentheils in sich, und ist deshalb ein entscheidendes Wissen, weil Entscheidung nur da ist, wo Gewißheit ist. Nöthig möchte nur noch seyn die Erklärung des Wortes emphatisch. Es ist dieß ein physicalischer Ausdruck, und heißt durchscheinend; der Satz „a ist b" heißt also deswegen emphatisch, weil er die Möglichkeit durchscheinen läßt, daß a auch nicht gleich b wäre.

Aus dem bis jetzt Gesagten geht hervor, daß das Wissen in der Mathematik kein

eigentliches Wissen hat, weil ihr Gegensatz als nur möglich sich darstellt. Selbst ihre apagogischen Beweise laufen zuletzt doch nur auf eine in der Natur begründete Unmöglichkeit hinaus, indem die Annahmen bei denselben nur subjective, zum Behufe des Beweises gebildete Facten sind. Die Gewißheit in der Mathematik ist daher eine ganz andere, als die in der Philosophie. Jeder, der über den Gang der Geometrie nur ein wenig reflectirt hat, weiß, daß zwischen ihren Voraussetzungen und Folgen nichts als logisches, keineswegs aber ein actuelles, emphatisches Wissen dazwischen liegt, wie denn auch Plato in der Genealogie der Wissenschaften die Geometrie nur als Διανοια nicht als Επιστημη anführt. Διανοια ist aber eine Wissenschaft des bloßen Verstandes, daher ist es auch ganz richtig zu sagen, die Mathematik verstehe zwar etwas, aber sie wisse nichts. Ebenso sagt Plato in einem seiner scharfsinnigen Gleichnisse,

daß die Geometrie von einem wahrhaft Seyenden nur träumen, aber es nicht erweisen. Er sagt dieß aus dem Grunde, weil, so wie ich im Traume an den Gegenständen, die mir erscheinen, nicht zweifle, aber eben deßwegen auch nicht weiß, daß sie wirklich sind, eben so in der Geometrie, wegen Ausschließung des Zweifels auch das ausdrückliche, negative Wissen ausgeschlossen ist.

Wenn daher jene, sogenannten apodiktischen Wissenschaften, d. h. diejenigen, die das Gegentheil ihrer Behauptung als unmöglich setzen, nicht nur nicht wissende Wissenschaften sind, sondern auch nicht seyn können, so folgt, daß Philosophie zum Unterschiede von jenen wissende Wissenschaft seyn müsse d. h. eine Wissenschaft nicht des Nichtseynkönnenden, sondern dessen, was allerdings seyn könnte; mit einem Worte eine positive Wissenschaft.

Philosophie nannte man ferner auch die Nichts voraussetzende Wissenschaft von

Voran anfangende Wissenschaft. Bei dieser Bestimmung darf jedoch der Ausdruck Nichts voraussetzende Wissenschaft nicht so ganz wörtlich verstanden werden; denn wer nichts voraussetzt, kann auch nichts nachsetzen; derselbe muß nun so verstanden werden, daß man nichts voraussetzen dürfe, was von etwas anderm herkommt. Eine Bestimmung darüber, von welcher Natur dasjenige sey, was selbst keine Voraussetzung mehr hat, ist dadurch keineswegs ausgeschlossen.

Jenes Prius von allem, das selbst kein Prius mehr hat, muß nämlich darum nicht auch ein von allem Erfahrungsmäßigen Ausgeleertes seyn. Es muß jedoch ein im Allgemeinen und seiner Natur nach Erfahrungsmäßiges seyn, wenn auch nicht unmittelbar, doch mittelbar.

Wäre jenes Prius eine freiwollende und handelnde Intelligenz, so wäre es noch immer aus seinem Thun und Handeln

kennen zu lernen. Die Voraussetzung, daß jener Preis von einer absolut, nicht mehr erfahrungsmäßigen Beschaffenheit sey, würde die Philosophie an das Nächste am Nichts, an das nichtmehr hinweg zudenkende führen; denn in dem Preis selbst liegt durchaus keine Bestimmung der Natur oder Beschaffenheit, weder des Anfangs, noch des a priori Erkannten.

Da aber jede Intelligenz des Preis ihrer eigenen That ist, dadurch aber nicht aufhört, erfahrungsmäßig zu seyn, so ist nicht abzusehen, warum jener erste Preis aufhörte, etwas Erfahrungsmäßiges zu seyn. Man kann nicht sagen, daß dasjenige, was a priori erkannt werden kann, aufhöre, etwas Erfahrungsmäßiges zu seyn. So hat der Künstler von seinem Werk eine Kenntniß a priori, allein deswegen können doch auch andere zur Kenntniß desselben a posteriori gelangen.

Der Ausdruck: „Philosophie“ – ist eine schlecht-

11

sie von Vorne anfangende Wissenschaft, sagt also nur soviel, als Philosophie müsse alles urkundlich von einem ersten Anfange in der Ordnung herleiten, in der es entstanden ist, und sich entwickelt hat. Allein auch dadurch ist noch nichts Bestimmtes über die Natur und Beschaffenheit des Anfangs selbst festgesetzt: es ist damit noch nicht gesagt, ob derselbe durch reine Vernunft zu erkennen sey, oder ob dazu noch mehr erfodert werde. Auch ist damit noch nichts festgesetzt über die Beschaffenheit des Entstehens, ob dasselbe ein Geschichtliches, und ~~ob~~ dadurch ein erfahrungsmässiges, oder ob es ein bloss logisches, rationelles sey. 4. Bogen.

Indessen, wie auch immer der Anfang beschaffen seyn mag, so wird Philosophie doch nie eine rein logische von Vorne anfangende Wissenschaft heissen können; denn wer logisch anfängt, der begeht eben dadurch eine Petitio principii, oder was heisst jene Zumuthung, dass man sich in das

bloßen Denken zurückziehen soll anders, als man soll nicht voraussetzen, daß der alles erklärende Anfang mehr enthalte, als das bloße Denken, als daß er ein bloßer Begriff sey, eine Aufforderung, die offenbar die Verneinung eines persönlichen Anfangs in sich schließt. Kann man sich freilich in einem Lehrer von Jugend nicht für einen persönlichen Anfang entscheiden, so folgt ja doch nicht daraus, daß man sich nicht auch noch für einen persönlichen Anfang entscheiden könnte. Lös'te sich aber zuletzt auch wirklich alles im Denken auf, wäre aller Anfang nur das bloß noch zu Denkende, (: ein trauriger Gedanke statt freudiger Bejahung :) so könnte dieses doch immer nur das Ende der Philosophie seyn, da ja doch das Gegentheil zuerst als vollkommen unmöglich erwiesen seyn müßte.

Durch die Philosophie sagt man ferner, soll der Mensch über die bloße Vorstellung hinausgebracht werden.

Reinhold und vor ihm schon Eschenmayer stellten diesen Satz auf. Nach seiner Klassification folgen sich nämlich die Erkenntnisse in dieser Ordnung: Vorstellungen, Kategorienbegriffe (: Kant :) und zuletzt Vernunftbegriffe, Ideen (: Fichte :).

Auf die Untersuchung dieser Lehre selbst kann es hier nun nicht abgesehen seyn; es handelt sich blos darum, was unter jenen Vorstellungen selbst verstanden werden sollte, über welche die Philosophie das Wissen hinausbringen soll; – darf man nun annehmen, dass darunter bloss die empirischen, gemeinen Vorstellungen gemeint seyen, so ist mit jenem Satze offenbar etwas sehr Gewöhnliches gesagt; soll es jedoch soviel sagen, als die Philosophie müsse über alle Vorstellungen hinausgehen, so ist auch hier wieder eine Petitio principii begangen worden, denn auf diese Weise müsste auch der Gegenstand der Philosophie über alle Erfahrung liegen, was eben erst

zu erweisen ist. Freilich ergeht es den meisten so, dass sie glauben, sie müssten zuerst die entferntesten Begriffe aufsuchen. Allein kann man auch hierüber zweifeln, so wird es doch der Triumph der Philosophie seyn, wenn sie zu zeigen vermag, dass auch ein blosses νοητόν doch wieder ein der Vorstellung Nahes sey.

Das letzte System muss ein natürliches seyn, es wird sich bloss durch einige grosse Züge darstellen. Bis zur Unerträglichkeit mag Unwissenheit steigen, aber noch grösser ist die Marter eines unnatürlichen Systems. Sagt doch schon ein Alter:

„Ῥᾷον τὸ ἀληθές."

Die gewöhnlichen Definitionen von Philosophie, um noch einmal das Ganze kurz zusammenzufassen, dienen also blos zur Unterscheidung derselben von andern Wissenschaften, keineswegs aber zur entscheidenden Antwort auf die Frage, was es denn für ein Bewandtniss zwischen <u>logischer</u> und positiver Philosophie habe. Diesen wichtigen

Punkt, von dem der Eintritt in die Philosophie selbst abhängt, werden wir in der nächsten Stunde beantworten. 5 Bogen.

Vorlesung VIII.

Meine Herren! — Wenn zwischen zwei streitenden Systemen entschieden werden soll, so ist vor allem anzusehen, ob sie nicht etwas Gemeinsames haben. Der Streit nun, über welchen hier entschieden werden soll, findet zwischen den negativen oder bloß logischen und den positiven oder geschichtlichen Systemen der Philosophie statt. Früher wurde jedoch schon bemerkt, daß die positiven Systeme die negativen nicht ausschließen, obwohl dieses umgekehrt der Fall ist, wenn die negativen Systeme sich als absolut ausgeben. Es wird daher vor allem darauf ankommen, in den positiven Systemen eine negative Seite aufzuzeigen; denn da positive Systeme die negativen nicht

auszuschließen, so müßte man doch wohl annehmen, daß dieselben auch einen negativen Theil in sich schließen; die positiven Systeme sind nun aber hauptsächlich durch folgende drei Voraussetzungen positiv;

1., die Existenz der Welt ist keine blos zufällige, oder sie ist nicht etwas durch bloße Denknothwendigkeit sich Verstehendes;

2., sie ist vielmehr etwas durch einen freien Actus Erklärbares, oder etwas frei Gesetztes, frei Verursachtes, und eben deswegen

3., ein freier Urheber die Ursache des Weltorganismus.

Erst nachdem man bis zu jenem Urheber gelangt ist, kann die positive Wissenschaft anfangen. Allein die Vorfrage ist eben, wie man zu jenem freien Urheber gelangt. Offenbar kann dieses nicht durch einen bloßen allgemeinen Begriff vom Ur-

heben der Welt geschehen, denn durch einen solchen Begriff ist eben nichts gegeben, vielmehr kann jener der positiven Wissenschaft vorausgehende Punkt nur dadurch vermittelt werden, daß man jenes Urheben zuerst als *möglich* erkennt, wozu aber zweierlei erfordert wird:

1., daß man nachweise, daß jener setzen *wolle*;

2., daß er in seiner Natur auch die Mittel habe zu *setzen*.

Erst nach Ermittlung dieser beiden Punkte kann eine positive Wissenschaft erzeugt, erst jetzt eine Genealogie des sonstigen Seyns *a priori* gezeigt werden. Die bloße Einsicht, daß ein freier Urheber, daß ein Gott ist, kann zu nichts dienen, es muß ein realer, kausaler *Zusammenhang* der Welt mit Gott, *wenigstens* vorläufig als möglich nachgewiesen werden. Schon hieraus läßt sich die Schwäche der ehemaligen Metaphysik erkennen, welche behauptete,

Gott nachweisen zu können, aber den Begriff der göttlichen Natur entweder stillschweigend übergieng oder ihn bis in's Unbegreifliche gesteigerte.

Welcher Zusammenhang ergibt sich wohl zwischen einem Urheber der Dinge, und einem Ens realissimum, wie man ihn gewöhnlich definierte? Sollte man durch einen solchen Begriff nicht eher veranlaßt seyn, zu glauben, jenes allerreellste Wesen hätte gar nichts außer sich mehr geschaffen? Auch der bloße Begriff der Unendlichkeit gibt ferner eben so wenig ein Mittel an die Hand, zum Endlichen zu gelangen; das erste nun, worauf es durch jene Vorfrage der positiven Wissenschaft geführt werden möchte, ist, ob nicht etwa Gott als möglicher Schöpfer a priori erkennbar sey? Allein a priori etwas erkennen, heißt doch ohne Zweifel, es von seinem Prius her erkennen; dieß ist aber eben in Bezug auf Gott ein gänzlicher

Widerspruch; wie sollte das absolute Seyn selbst wieder von einem Seyn außer ihm erkannt werden können? Würde es dadurch nicht aufhören, ein absolutes Seyn zu seyn? Obwohl es nun nicht von etwas außer ihm a priori erkennbar seyn kann, so suchte man dieses a priori Erkanntwerden so zu bewerkstelligen, daß man seinen eigenen Begriff voraus gehen ließ, und demzufolge sagte, es sey das durch seinen Begriff nothwendig existirende Wesen. Dieses Verfahrens bediente man sich in dem ehemaligen ontologischen Argumente, in welchem man einen a priori geführten Beweis zu besitzen glaubt. Allein dieses Argument leistet eigentlich nichts; indem dasselbe nicht einmal die Existenz, sondern nur die Art der Existenz beweist. Führen wir nämlich dasselbe bei Cartesius auf seinen wahren Inhalt zurück, so heißt es nichts anders, als: Es liegt im Begriffe eines allervollkommensten Wesens, daß es existire. Woher übrigens dieser

Begriff selbst kommen, bleibt unbestimmt; er wird als Factum des Bewußtseins angenommen. Da nun aber Gott als das vollkommenste Wesen anzusehen ist, so muß er nothwendig existiren. Damit ist aber nicht mehr gesagt als: Gott, wenn er ist, kann nur das nothwendig, nicht zufällig Seyende seyn.

Die Art der Existenz gibt aber durchaus keinen Aufschluß über die Natur des Existirenden; die Art des Seyns gibt keinen Begriff von der Natur des Seyns. Zwischen dem Begriff des nothwendig existirenden Wesens und dem des Schöpfers findet auf keine Weise ein Zusammenhang statt, aus einer nothwendigen Existenz folgt nicht die Möglichkeit eines Schöpfers. Immerhin ist jene Existenz nur eine äußere Bestimmung. Denn gibt man auch zu, daß jenes Argument die nothwendige Existenz beweise, was hat man hiemit gewonnen? Auch jedes endliche Ding ist ja ein zu existiren genöthigtes, und eben deswegen nothwendig existirendes Wesen.

Oder sollte jener Sinn einer nothwendigen Existenz etwa dieser seyn, daß Gott durch nichts, anderes in oder außer sich zur Existenz bestimmt sey; was heißt dies mehr, als daß er *grundlos* existire? Nennen wir nicht gerade eine solche Existenz eine zufällige, und müßten wir nicht consequenter Weise von Gott dieser Voraussetzung gemäß sagen, er sey ein *höchst zufällig* existirendes Wesen, da sich ja von seinem Seyn *kein* Grund einsehen läßt?

Gerade dieses cartesische Argument ist es nun, was die große Verwirrung in den philosophischen Systemen herbeigeführt hat, was auf sie, wie ein unlösbarer Zauber, oder vielmehr, wie ein Alp gedrückt hat. Eine bessere Philosophie wird nur dann möglich seyn, wenn es ihr möglich ist, jenen Begriff zu beschwören. – Vorläufig ist nur dieß zu bemerken: Begriff und Seyn Gottes fallen nicht auseinander; es gibt keinen Begriff Gottes vor und außer seinem Seyn, er wird nicht eher gedacht, als er ist. Gott kann nur

als möglich gedacht werden, dadurch, daß er wirklich ist. Dies stimmt auch mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens überein, den man im Sinne hat, wenn man sagt, er sey nicht rein von sich selbst abzuleiten, noch causa sui, wie Spinoza meint; kurz er sey das ursprüngliche Seyn. Ursprünglich nennen wir ähnlich, selbst in der Sphäre künstlicher Hervorbringungen, nicht dasjenige, was nach einem vorausgegangenen Begriff hervor gebracht wird, sondern nur das, von dem wir erst einen Begriff erhalten, dadurch, daß es ist, oder was wir als möglich erst durch die Wirksamkeit ergreifen.

Ginge Gott ein Begriff voraus, wäre er also nicht das ursprünglich, sondern nothwendig seyende Wesen, wie wäre da ein Atheismus, bestehe er nun im positiven Läugnen oder negativen Nichterkennen, möglich? Er kann nicht seyn, sobald Gott nicht nicht seyn kann.

Deutlich zeigt die Geschichte der Systeme nach Cartesius, wozu der Begriff Gottes als

des durch sich selbst evident aufhört. Freilich gibt es keinen Atheismus mehr, aber Gott ist zu einer allgemeinen Substanz geworden; eine nothwendige Folge davon, daß man Gott auf dem Wege der Abstraction zu finden versuchte; denn was lässt sich auf diesem Wege zuletzt anderes finden, als eine allgemeine Substanz. Cartesius und Spinoza stehen daher in einem engen nothwendigen Zusammenhang. Jene allgemeine Substanz lässt sich nun aber freilich auf keine Weise aus dem Seyn hinwegläugnen. 9 Bogen.

Ich will nun das bis jetzt Gefundene noch einmal kurz zusammenfassen. Wir haben bis jetzt ausgemacht:

Der Begriff Gottes sey ein durch Ueberlieferung genau bestimmter Begriff; wollen wir nämlich statt Gott nicht eine unbestimmte allgemeine Substanz, so kann es nur dasjenige seyn, von dem wir nur wissen, daß es ist, dadurch, daß es ist. Gott

in der Fülle seines Begriffes ist also das am meisten nur a posteriori Erkennbare. Ferner;

1., Nur dasjenige Wissen sey das wahrhaft vom Ersten Anfangende, das von Gott ausgehend urkundlich die Entstehung und Entwicklung des abgeleiteten Seyns aus ihm verfolgt.

2., Zu jenem Ausgangspunkte konnte man jedoch nur a posteriori gelangen.

Wir haben demnach zwei verschiedene Richtungen anerkannt, eine progressive die vom erkannten Prius zum Posterius, von Gott zu dem Hervorgebrachten oder von dem Centrum zur Peripherie fortschreitet, und eine regressive, die vom Posterius zum absoluten Prius, von dem Hervorgebrachten zum Hervorbringenden, von der Peripherie zum Centrum zurück geht.

Als unmittelbarer Gegenstand der Erfahrung ist aber nur die Welt, soll deswegen Gott a posteriori erkannt werden, so kann man nur durch die Welt zu ihm hindurchdringen.

Der Zusammenhang in der ersten Richtung wird nach dem Gesagten objectiv, in der andern aber wirklich blos logisch, und eben darum subjectiv seyn. Wir stossen hiemit auf eine unvermeidliche Differenz in der Richtung der Philosophie, und es läßt sich schon daraus leicht abnehmen, daß es einen allgemeinen Begriff von Philosophie schon aus dem Grunde nicht geben könne, weil sowohl die in der ersten als in der zweiten Richtung fortschreitende Wissenschaft Philosophie genannt werden kann. Die näheren Erklärungen hierüber verspare ich mir indessen auf die nächste Stunde.

Vorlesung IX.

Meine Herren! Positive Wissenschaft kann nur von dem schlechthin Positiven ausgehen. Das Positive ist aber gerade dasjenige, von dem man nicht zum Voraus wissen kann, daß es ist, sondern von dem man nur weiß, daß es ist, dadurch, daß es ist; also indem man es erfährt. Das schlechthin Positive ist gerade dasjenige, was am wenigsten a priori erkennbar ist; jedes einzelne Ding innerhalb der Natur ist eher a priori erkennbar, als der Urgrund alles Seyns. Man unterscheide noch einmal das Princip von dem a priori Erkennbaren; das wahre Princip hat selbst nichts vor sich, nur das Selbstgemachte, das ich ja freilich am besten a priori weiß. Alle, die da behaupten, daß der Urgrund alles Seyns a priori erkennbar sey, gehen von einem selbstgemachten aus. Die Geometrie ist deswegen eine bloß a priori sehr Wissen=

schaft, weil sie alle ihre Begriffe sich selbst macht: nicht so verhält es sich mit dem absoluten Prius, daher ist der Ausdruck, Philosophie sey eine a priori'sche Wissenschaft, keine unbedingte Definition von Philosophie. Der Sinn ist nur der, in der Philosophie wird alles von Vornen d. h. in der Ordnung erkannt, wie es von einem objectiven Anfang herkommt. Ist aber dieser Anfang selbst positiv, so ist er nicht a priori, sondern nur a posteriori erkennbar. Damit sind nun zwei verschiedene Richtungen in der Philosophie anerkannt, eine progressive, vom Prius zum Posterius und eine regressive vom Posterius zum Prius. Es ist leicht einzusehen, daß nur die erste Richtung der Weg der objectiven Wissenschaft seyn könne, allein sollte man deswegen der andern Richtung das Prädicat der Wissenschaft durchaus absprechen? Der Zusammenhang in jener Richtung ist der Zusammenhang des Seyns selbst, des objectiven Werdens.

der Zusammensetzung in der zweiten Ein-
gegen ist ein bloß logischer, subjectiver.
Beide Richtungen in der Philosophie sind
gleichwohl nothwendig und unvermeidlich,
werden sie nicht deutlich unterschieden, so
ist Verwechselung unvermeidlich; am größ-
ten wird sie in dem Augenblicke, wo sich
plötzlich der Begriff einer positiven Wis-
senschaft zeigte, und sich noch deutlicher
entscheiden hätte.

Ich gehe nun zu der uns vorge-
setzten Entscheidung selbst wieder über,
zu der nämlich, ob die progressive oder
regressive Richtung der Philosophie den
Namen Philosophie verdiene, und sage dem-
nach, daß es nicht unmöglich wäre, jene
blos logische Richtung der Philosophie zu hal-
ten, da sie ja eben in einem Suchen, ei-
nem Streben nach Weisheit besteht. Allein
nur eine vom Anfang durch das Mittel
bis zum Endpunkt fortgehende Wissenschaft
kann Weisheit genannt werden. Der

Mensch findet sich in einem Prozeß verwickelt, bei dem er sich nicht bloß passiv verhalten kann, sondern bei dem er auch activ eingreifen muß; dazu wird es bloß aber doch wohl nothwendig seyn, jenen Prozeß selbst zu kennen. Weisheit in diesem Sinn ist also ein absolutes Bedürfniß, um dem aufhaltsamen Strome mit Einsicht und Freiheit folgen zu können. Wollte man demnach jene logische Wissenschaft bloß als Philosophie gelten lassen, so würde doch das Leben Bürgschaft für die Realität jener vollkommenen Wissenschaft geben; denn wäre diese gewollte Wissenschaft schlechthin unerreichbar, so wäre das Streben nach ihr Thorheit. Thorheit kann aber doch nie Weisheit genannt werden.

Indessen ist es nicht so fast unsere Absicht, zu entscheiden, welche von beiden Richtungen denn in der That den Namen Philosophie verdiene, als vielmehr, uns bloß über die streitenden Ansichten zu verstän-

digen, um dann in jedem Falle sogleich zu wissen, wovon die Rede sey, von der einen oder andern Methode.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung ist übrigens kurz dieses: wir haben in der Philosophie neben der progressiven oder positiven, auch eine regressive oder negative Richtung nachgewiesen, und gezeigt, daß man auch dieser letzten Wissenschaft den Namen Philosophie beilegen könne; haben aber eben durch Nachweisung jener beiden Richtungen gefunden, daß wirklich die historische Philosophie mit den bisherigen negativen Systemen etwas gemein habe, und somit auch das gesuchte Mittel zur Verständigung gegeben; denn verständigen kann man sich nur mit demjenigen, mit welchem man überhaupt etwas gemein hat.

Ich sagte: wir haben gefunden, was unsere Ansicht mit allen bisherigen Systemen gemein hat. Um dieß jedoch deut-

liches nachzuweisen, bin ich genöthigt, mehr, als ich bis jetzt gethan habe, in das Einzelne zu gehen. Indessen will ich bemerken, daß nicht eine geschichtliche Aufeinanderfolge gezeigt werden soll, sondern daß ich die neuern Systeme nur von einer Seite in Betrachtung ziehen werde, von der nämlich, daß alle nur die regressive Richtung darstellen, keineswegs aber von einem Höchsten ausgehen, oder wenn sie es thun, daß nur ein Höchstes aufstellen, welches ganz deutliche Zeichen an sich trägt, daß es aus der Erfahrung herstammen. 10r Bogen.

Von dem Systeme des Cartesius, das am Anfange aller neu-europäischen Philosophie steht, ist es wohl jedem, der nur etwas mit ihm vertraut ist, bekannt, daß es nicht mehr als ein regressives System seyn will, was es auch selbst von sich sagt. Cartesius geht nämlich von dem nur unmittelbar Gewissen aus, das ihm nun das eigene Denken, und wie dieses selbst irgend ein Seyn ist:

Cogito, ergo sum. Es hat also offenbar die Philosophie nach ihm einen empirischen Anfang. Erst zuletzt gelangt er zur Idee Gottes, so daß also das Höchste bei ihm nicht den Anfang, sondern das Ende der Philosophie ausmacht. Sein Beweis für das Daseyn Gottes ist übrigens bereits besprochen, und auch bemerkt, daß man in ihm ein Argumentum a priori zu besitzen glaubte. Die letzte Grundlage desselben ist, wie gesagt, selbst wieder ein Factum. Erst nachdem Cartesius das Bewußtseyn vorausgesetzt hat, schließt er von der Natur eines allervollkommensten Wesens auf das Seyn desselben. Denn das allervollkommenste Wesen könnte ein solches nicht seyn, wenn es zufällig, d. h. in Abhängigkeit existirte. Allein bedarf es auch keines Beweises, daß man ein zufälliges, also höchst relatives Seyn kein vollkommenstes zu seyn vermag, so folgt doch noch nicht, daß es existire, sondern bloß, daß wenn es existire, dasselbe nicht in Abhängigkeit existire.

Indessen haben wir es hier nicht mit der Widerlegung jenes Beweises, sondern bloß mit dem Nachweise der regressiven Richtung zu thun. Diese erhellt übrigens auch daraus, daß Cartesius nach Aufstellung des Begriffes des höchsten Wesens stille steht; würde er den umgekehrten Weg eingeschlagen haben, so würde ihm freilich die Schwäche und Dürftigkeit seines Systemes aufgefallen seyn.

Spinoza fängt da an, wo Cartesius aufhört. Betrachtet man jedoch genauer, von was er ausgeht, so findet man gar leicht, daß sein Prius nur aus der cartesianischen Philosophie recipirt ist, bloß mit dem Unterschiede, daß Cartesius noch immer einen Schöpfer, Spinoza hingegen nur eine allgemeine Substanz, die ihm nach Aufhebung alles Unterschiedes des Seyns übrig blieb, zum Höchsten. Diesen Begriff des in der Welt allgemein vorhandenen und aus dem Einzelnen Seyn der Dinge nicht mehr hinwegzuschaffenden Seyns setzt indessen selbst die

die Welt des verschiedenen Daseyns voraus,
und ist daher selbst ein bloß negativer, abstrahirter Begriff. Die bemerkte Abhängigkeit des spinozischen Systems von der cartesianischen Philosophie zeigt sich übrigens auch noch hierin:

Cartesius theilte die Welt in die der ausgedehnten, und in die der denkenden Natur, als in zwei sich selbstständige ausschließende Gegensätze. Da ihm jedoch nicht verborgen bleiben konnte, wie vielfach beide Welten sich berührten z. B. bei Sinneseindrücken und Gedanken, beim Uebergang der Gedanken in die äußere Natur, so sah er sich nothwendig genöthigt, auch noch ein diese Erscheinungen vermittelndes anzunehmen, was er nun in eine beständige Assistenz des allmächtigen Höchsten, setzte. Allein dieses Höchste hat bei Spinoza bereits aufgehört, seine Ursache zu seyn, ihm ist Gott nur mehr eine allgemeine Substanz, daher wird bei ihm auch Gott

nur mehr das substanziell vermittelnde, die Identität der denkenden und ausgedehnten Natur. Beide Naturen bleiben sich übrigens gerade so entgegengesetzt, wie bei Cartesius, woraus man sieht, daß diese Identität nur ein Kind der cartesianischen Philosophie sey; da aber Cartesius diesen Satz nur aus einer unvollständigen Erfahrung aufgenommen hat, so müssen wir offenbar von Spinoza dasselbe urtheilen, so daß auch er thatsächlich oder empirisch zu widerlegen ist, indem sich darthun läßt, daß das Denkende und Ausgedehnte nicht so auseinander stehen, wie er meint, daß vielmehr Denkendes und Ausgedehntes, großen gegenseitigen Antheil haben; ja daß es nach seiner Voraussetzung unmöglich wäre, nur einen organischen Körper zu construiren. Das ganze System des Spinoza hat also den negativen Charakter an sich; da er übrigens in der progressiven Richtung gar nichts leistet, indem er wieder zeigen

kann, wie in der höchsten allgemeinen Sub-
stanz sich Denken und Ausdehnung ver-
einigen, noch wie diese selbst zu Modificatio-
nen kommen (: Spinoza würde von Modi-
ficationen gar nicht gesprochen haben, wenn
sich nicht einzelne Dinge in der Erfahrung
dargestellt hätten :), jene allgemeine Substanz
nur so weit kennt, als man sie aus einer
rohen Erfahrung kennen kann, so ist die
progressive Richtung in ihm nur schein-
bar, und alles Reale gehört noch ganz der
regressiven Richtung an, da es ja nur
Resultat einer sehr unvollständigen Em-
pirie ist. Spinoza bedarf daher eben so we-
nig, wie Cartesius, einer speculativen
Berichtigung. Beide können schon durch
eine tiefer eindringende Erfahrung wi-
derlegt werden.

Bald wurde Spinoza als Atheist ver-
schrieen, und dieß ist der Grund, warum
sein System keinen Eingang in die Schule
der Philosophie fand. Nur allerdings nicht-

liegenden Versuch des Spinoza, vom Höchsten auszugehen, brachte nur die Philosophie wieder zur regressiven Richtung zurück. Schon bei Leibnitz zeigt sich wieder diese Richtung; er hat zwar kein eigenes System errichtet, seine Ideen wurden jedoch in der schon erwähnten verwässerten Schulweisheit zusammengetragen, die man etwa eine deutsche Normal-Philosophie nennen möchte. Ich bin weit entfernt, von derselben so verächtlich zu sprechen, wie es seit Kant häufig der Fall ist; denn was sie leisten wollte, ist auch gerade das, was heut zu Tage versucht wird. Daß sie es freilich nicht gethan hat, dazu hätte es wohl nicht Kant's Kritik bedurft, um dasselbe einzusehen. Allein daraus, daß sie ihre Absicht nicht erreichte, noch erreichen konnte, folgt nicht, daß der regressive Weg überhaupt ein unrichtiger sey, obwohl aus den bereits Bemerkten folgt, daß derselbe nicht der Weg der objectiven

Wissenschaft sey. Mehr als das hat auch Kant nicht bewiesen.

Daß ihr jedoch etwas zu Grunde liege, was nothwendig ist, um der Philosophie Ruhe und Bestand zu geben, dieß erhellet schon daraus, daß die Philosophie seit Kant nicht mehr zur Ruhe kommen kann. Doch davon das nächstemal ein Weiteres.

Vorlesung X.

Meine Herren! Nur diejenige Wissenschaft, die von einem schon erkannten Anfang durch nothwendige Mittelpunkte bis an's Ende durchgeht, enthält den objektiven = geschichtlichen Zusammenhang. Denn alle Geschichte ist progressiv; diejenige hingegen, welche den Anfang erst sucht, läßt keinen objektiven, sondern nur einen logischen Zusammenhang in sich zu, den man eben deßwegen einen ungeschichtlichen nennen möchte. Nun ist aber

11 Bogen.

bereits gezeigt, daß die negative Wissenschaft eine möglich nothwendige Richtung in der Philosophie wäre, es kann daher der Fehler der negativen Philosophie nicht in der negativen Richtung an sich, sondern bloß darin liegen, daß sie nicht bis in die positive durchdringe; daß sie aber den Punkt des Durchdringens nicht finde, beweist, daß sie nicht zur wahren Thatsache gelangt sey, in welcher das Positive ausgesprochen ist. Bei dem Unterschiede zwischen beiden ist deshalb nothwendig zu zeigen, wie sie jene Thatsache falsch aufgefaßt habe. Es ist nicht wahr, daß die denkende und ausgedehnte Natur sich so entgegengesetzt seyen, als man es von ihnen behauptet. Da nun demzufolge das Prinzip dieser Systeme falsch ist, und dieser Irrthum auf einer unrichtigen Auffassung des Thatsächlichen beruht, so können Systeme schon bloß durch Darlegung der gehörig aufgefaßten Thatsache

vorbringens selbst in Zweifel ziehen. Ich lasse es jedoch bis jetzt dahin gestellt seyn, ob eine solche möglich oder nicht möglich sey. Die wissenschaftliche Aufrichtigkeit fodert jedoch von mir, jenen allgemeinen Einsicht für keine Einsicht zu erklären. Wer Gott als Ursache kennt, kennt noch nicht die Art der Ursache. Nach Spinoza ist Gott eine causa rerum, freilich eine causa immanens, nicht transitoria, so wie der Organismus Ursache der Organe ist, indem diese zugleich mit ihm gesetzt sind, und er sich in ihnen nur seinem Begriffe nach realisirt. Eine transitorische Ursache ist z.B. der Geist des Künstlers in Bezug auf das Aeussere von ihm Hervorgebrachte. Jene Metaphysik oder überhaupt eine wahre Metaphysik muss aber Gott nicht blos als eine innere, sondern auch als eine transitorische Ursache nachweisen. Daher hat sie denn auch die Art zu zeigen, wie dieses möglich ist. Spinoza kam nur

deshalb auch den Begriff jener causa immanens, weil er diese Art der Möglichkeit nicht einsah; auch ihm sind die Dinge nicht von selbst, sondern durch etwas anderes, wie in der bezeichneten Metaphysik. Denn auch er sagt von den endlichen Dingen, daß sie ohne etwas anderes nicht begriffen werden könnten, während er die allgemeine Substanz als dasjenige bezeichnet, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei, oder quod per se concipi potest. Während wir indessen auch wirklich wissenschaftlich dahin durchgedrungen, daß Gott die Dinge als etwas außer sich hervorbringe, nicht als blosse Organe, so bleibt doch noch immer die Möglichkeit, daß Gott dieselben nur durch eine procreirende Nothwendigkeit hervorbringe, kurz es bleiben zwischen dem Begriff Ursache und Ursächlichkeit noch sehr viele Zwischenbegriffe, so daß das kosmologische Argument durchaus keinen Zweck

nicht vermeint. Außerdem sollte man nicht bloß die Zufälligkeit des Seyns, sondern auch die zufällige Art des Seyns in Betracht ziehen, und wie leicht wäre in dieser Beziehung nicht, daß man auf die Idee geführt würde, die Welt wäre eine Hervorbringung zweier gleichmächtiger, oder entgegengesetzter Prinzipe, kurz auf die Idee eines Dualismus im alten orientalischen Sinne in der Welt? –

Wenn übrigens die neuere Methaphysik nicht darauf geführt wurde, so ist es einzig und allein die Disziplin, welche das Christenthum ausübte, die Philosophie ist aber omnium temporum et hominum, sie muß alle Möglichkeiten in Erwägung ziehen. Diese beiden Prinzipe brauchten übrigens nicht so vorgestellt zu werden, als ob das eine absolut gut, das andere aber absolut böse ist, vielleicht ist auch der Dualismus nie so dargestellt worden, sondern vielmehr auf diese Weise, daß

nur daß einer dem andern zuvorkam und diesem nichts mehr übrig ließ, als die Hervorbringung derselben so viel als möglich zu verkümmern und sich den möglichst großen Antheil zu verschaffen. So würde freilich vom Streitpunkte des ersten Gottes auch nun jener andere zweite als böse erscheinen; allein dieser andere selbst hätte dem ersten gegenüber gerade so viel Recht, diesen ersten böse zu nennen. Kurz jener allgemeine Begriff von Ursache der Welt ist noch zu allgemein um darauf einen bestimmten Begriff Gottes gründen zu können. Daher hatte die ältere Metaphysik noch ein drittes Argument ausfindig gemacht, wodurch es den Begriff von Ursache noch zu steigern suchte. In diesem Argumente schloß man aus der Zweckmäßigkeit in der Natur, besonders in der organischen Natur auf eine Ursache, die nothwendig eine Intelligenz

seyn müßte. Es ist dieses Argument das sogenannte physikotheologische. Allein auch dieser Begriff ist noch zu allgemein; denn der Verstand allein reicht nicht mehr hin, eine Welt hervorzubringen; Gott könnte ein intelligentes Wesen seyn und doch die Welt nicht hervorbringen können. Es fällt sogleich auf, daß der Begriff intelligente Natur nichts Gott unterscheidendes sey, da ja auch der Mensch eine intelligente Natur hat und selbst der Weisheit empfänglich ist. Um nur diesen Unterschied hervorzubringen, fand man für nöthig, Gott nicht weise, sondern allweise, nicht mächtig, sondern allmächtig zu nennen, woraus aber erhellt, daß jenes Argument noch nicht für sich hinreiche, daß es nicht der Begriff der Intelligenz, der Güte etc., sondern der des Schöpfers sey, welcher den specifischen Unterschied Gottes von dem Menschen enthalte. Dahin zu streben hätte jene Metaphysik allerdings bereits

concreten Begriffe bedurft; denn wenn Gott Schöpfer seyn soll, so müssen sich in der Natur selbst Zeichen finden, welche zu diesem positiven Begriff hinführen; allein bisher hielt man Gott und Welt so sehr getrennt, daß man gar nicht glaubte in der Natur selbst jene βάθρα und ὑποθέσεις des Plato zu finden. Jetzt ist es eine gewöhnliche Redensart, zu sagen, daß die Natur Gottes Wiederschein sey; soll diese nicht eine bloße Redensart seyn, so müssen sich nothwendig in der Natur selbst Spuren desselben finden. Kant hatte daher mit jener Metaphysik eine leichte Arbeit, die Unzulänglichkeit derselben zu einer Erkenntniß des göttlichen Wesens aufzudecken. Es war aber auch jener Metaphysik, nicht, wie Kant ihr Schuld gibt, um Erkenntniß Gottes zu thun, sondern nur darum, durch Anordnung gewisser allgemeiner Begriffe, wie von Ursache und Wirkung, die sie

12 Bogen.

Stufen, Stiegen, Basis, Grundsatz.

schon bereit hielt, und eben deswegen a priori sich ansehen konnte, das Verhältniß Gottes zur Welt darzustellen.

Indem ich Kant erwähne, kann ich nicht umhin, auf die Wirkung aufmerksam zu machen, die seine Kritik, welche sie für eine Widerlegung aller Metaphysik ausgab, gehabt hat. Da Kant von einer andern, als der regressiven Richtung in der Philosophie nichts wußte, so können wir vorläufig seinen Satz für unseren Zweck so deuten, daß in der *regressiven* Richtung allerdings eine Wissenschaft unmöglich sey, vorausgesetzt, daß man den Accent auf das Wort *Wissenschaft* lege, und darunter eine objective Wissenschaft verstehe; denn auch jene frühere Philosophie, obwohl subjectiv, machte sich doch als objectiv geltend. Wir haben bereits selbst gezeigt, daß eigent*liche Wissenschaft nur in der progressiven Richtung statt finde*, daß hingegen nur der Zusammenhang des bloßen Denkens

für sich habe. Geben wir nun dieses zu, so haben wir damit, wie es scheint, das Urtheil über unser eigenes Unternehmen gesprochen; dieses wird noch um so mehr der Fall seyn, da unter dem Denken des wissenschaftlichen Theils der Philosophie nicht ein nothwendiges, sondern ein freies Denken verstanden ist, da, wie gesagt, ein nothwendiges d.h. der Natur des Gegenstandes conformes Denken erst in der progressiven Richtung statt finden kann. Das freie Denken wird deshalb ein mehr oder weniger zufälliges Denken seyn müssen; es wird sich mit demselben verhalten, wie in andern besonders nicht durch strenge Begriffe geleiteten Untersuchungen. Selbst die Verschiedenheit der Individuen wird hier von großem Einfluß seyn, wenn anders Göthe eine solche Philosophie richtig als ein Webermeisterstück beschreibt, wo ein Tritt 1000 verschiedene Regungen veranlaßt.

Vorlesung XI.

Kant hat die Widerlegung der in seiner Zeit geltenden Metaphysik zugleich für eine Widerlegung aller Metaphysik gehalten d. h. einer Kenntniß des Uebersinnlichen, denn dieß bezeichnet man seit Aristoteles zum Unterschiede von Hyperphysik mit jenem Ausdrucke. Wenn es eine Kenntniß des Uebersinnlichen gäbe, meinte Kant, so müßte sie auf jenem Wege der damals geltenden Metaphysik geschehen. Er wußte nämlich, wie ich bereits bemerkte, nur von der regressiven Richtung der Philosophie, und hielt deshalb den Weg jener Metaphysik für den einzig möglichen. Unser Verhältniß zu ihm ist demzufolge dieses: wir geben ihm Recht gegen jede Schulmetaphysik, allein wir geben ihm nicht recht, wenn er glaubt, es gäbe überhaupt kein andres Mittel zum Höchsten aufzusteigen, als die in jener angewandten.

Wir geben ferner zu, daß in dem
Theil der Philosophie, der im Suchen be-
griffen ist, lediglich ein subjectiver Zu-
sammenhang statt finde, bis dahin, wo das
wahre Princip gefunden ist, und daß erst
hier die objective Wissenschaft anfange.
Allein wird man sagen, indem wir selbst
annehmen, daß die Vorwissenschaft zur
eigentlichen Philosophie subjectiv sey, ha-
ben wir das positive Wissen selbst in
Zweifel gesetzt, da sich ja dieses auf jene
stützt. Auf diesen Einwurf läßt sich
antworten, daß dieses Denken in der
Vorwissenschaft zwar nur in Ansehung
der Individuen, aber keineswegs ein an
und für sich zufälliges Denken sey, weil
es doch eben an dem in der Erfahrung
gegebenen einen Stoff hat, an welchem
es aufsteigt und an der es sich immer
zurecht finden kann. Ferner wird noch
immer ein großer Unterschied zwi-
schen dem Denken als solchem bleiben,

der in dasselbe tief eindringt, und dem eines andern, der dasselbe blos oberflächlich auffaßt. Allein dieser Fehler wird hier eben so wenig als in andern Erfahrungs-Wissenschaften verborgen bleiben, wie ich dieses bereits bei Cartesius und Spinoza gezeigt habe, die beide durch eine genauere Betrachtung ihrer vorausgesetzten Thatsachen widerlegt wurden. Jene Zufälligkeit ist also nicht von der Art, daß sie corrigirt werden, sich nicht wieder in den Gegenstand finden könnte, auf welchen sie sich bezieht; dieß ist aber kein Tadel für irgend eine Wissenschaft, daß in ihr auch von der Individualität etwas abhängt; man hat dieß von jeher in der Philosophie anerkannt, und man dürfte sich wohl nicht schmeicheln den vollständigen Begriff von Philosophie erfaßt zu haben, wenn man außer dem Charakter der Nothwendigkeit, nicht auch den der Freiheit erkennen würde. Da aber jene et-

was unmöglich ist, sollte etwa die menschlichste aller Wissenschaften davon ausgenommen seyn? doch diese absolute Möglichkeit des Irrens liegt nur in dem wissenschaftlichen Theile der Philosophie. Nur hier gibt es eine Skepsis. Hat die Philosophie einmal das Höchste erreicht, so geht sie positiv zu Werk.

Wer, der noch einen freien Geist in sich fühlt, könnte es ertragen, wenn die Philosophie jene Kunstgestalt annähme, die man ihr so oft zu geben suchte?

Jede Philosophie muß von dem Gegebenen ausgehen, weil man vor einer Erklärung doch das zu Erklärende zuerst kennen muß; aber jede kann es auf eine andere Art, gleichsam aus einer Peripherie unendlich viele Linien in den verschiedensten Richtungen zuletzt doch alle zu demselben Mittelpunkt führen können; daß, was die Philosophie die verschiedensten Richtungen, doch zuletzt in ein

Centrum sammelt, ist die Gewalt des Willkührlichen oder Gegebenen.

Es gehört der Philosophie eigenthümlich zu, daß sie successive nur zwar nicht zu Stande zu bringen, aber wohl zu vollenden ist. Wer dieselbe geschichtlich betrachtet, wird erkennen, daß sie ihre Vollendung nicht durch den ersten Schritt zu erreichen vermochte. Allein, möchte man einwenden, von dem Schwankenden und Zweifelhaften muß man aber eben die Wissenschaft zuletzt selbst Theil nehmen, so daß man Bedenken tragen könnte, ob die Philosophie wohl jenen Punkt erreichen werde, von dem sie anfängt, positive Wissenschaft zu seyn. Um hierüber mehr in's Klare zu kommen, ist folgende Unterscheidung nothwendig.

So lange die wahre Philosophie nicht gefunden, oder wenigstens nicht anerkannt ist, befindet sie sich in einem doppelten Verhältniß, einmal zu solchen, welche die

Philosophie rein a priori zu Stande brin- 13 Bogen.
gen wollen, und die also läugnen, daß
es eine a posteriori solche Richtung gebe d.h.
daß eine solche Richtung Philosophie sey.
Ein solches Rechtanerkennen könnte sich
jene wahre Philosophie sehr wohl gefallen
lassen, um so mehr, als sie selbst nicht behaup-
tet, von dieser Seite positives Wissen zu
seyn, sondern nur der Weg zu demselben;
falls sie nun überzeugt erkannt wird, was
wohl immerhin der Fall seyn dürfte,
weil jene selbst zugeben müssen, daß sie von
allen Dingen das in der Erfahrung Gege-
bene selbst in Ueberzeugung ziehen müß-
ten. Der Unterschied zwischen beiden liegt
bloß darin, daß jene schneller und ohne deut-
liches Bewußtseyn über die Erfahrung hin-
weggegangen sind. Gesetzt nun, daß wir
unser Ziel erreichen, so werden sie sich das
a posteriori vermittelte Wissen nicht mehr
verwehren können. Es wird dieses sich eine
solche Klarheit und Einsicht über das bloß

a priori Gemachte erzwingen, daß man die
Augen nicht mehr verschließen kann; denn
alles, was aus der Erfahrung dargethan
wird, muß der menschliche Verstand an=
nehmen, er wolle oder wolle nicht. Ich setze
indessen nur immer voraus, daß das Prius
a posteriori wirklich gefunden sey.

In einem andern Verhältniß steht end=
lich die positive Wissenschaft zu jenen, die
der Möglichkeit einer solchen keinen Glau=
ben schenken, wohl aber jene von unten
anfangende Richtung anerkennen. Mit
diesen wird dieselbe immer im Streite
sich befinden, bis sie jenes positive Prius
wirklich gefunden hat. Gesetzt aber auch,
die Philosophie könnte dieses positive Prius
nicht gleich auf der Stelle auffinden, so wäre
die Philosophie im wörtlichen Sinne als Stre=
ben noch immer vorhanden, und würden
uns in keinem schlechtern Zustande befin=
den, als Franzosen, Engländer etc., die noch
immer glauben, daß Philosophie durch bloße

Erfahrung gefunden werden müßte. Sollte
bis zu jenem höchsten Punkte sobald auch Kei-
ner gelangen, sollten 100 den vergeblichen
Versuch machen, so wären sie in der Sache den-
noch nichts verloren, wenn der Versuch nur
irgend einmal gelingt. Ob früher oder spä-
ter, darauf kommt es nicht an. Jener Ver-
such wird aber niemal gelingen, so gewiß,
als jene alles trennende Philosophie, welche
voraussetzt, daß Sinnliches und Uebersinn-
liches gar nichts gemein haben, obwohl wir
im Sinnlichen soviel Uebersinnliches
haben, daß ferner der Schöpfer von
seinem Werke hinweggegangen sey,
selbst nur eine vorausurtheilende, aus
selbstgemachten Begriffen abgeleitete ist.
Ist man nur darüber einmal einig,
daß das absolute Princip nur a posteriori
zu ermitteln ist, so ist die Zeit noch
nicht zu erwarten, in welcher das-
selbe wirklich aufgefunden wird; der
menschliche Geist wird die eingeschlagene

Basis schnell und sicher vollenden.

Soviel glaubte ich bei Gelegenheit der Erwähnung von Kants Kritik sagen zu müssen. Was wir aus ihr gelernt haben, ist bloß dieß, daß die Philosophie erst tiefer in das Thatsächliche eingreifen müßte. Ist dieß das Resultat der Kant'schen Kritik, so ist in der That der Uebergang zur Naturphilosophie, die das wahre Prius in der Natur aufsucht, eine sehr natürliche und begreifliche Folge. Wirklich hat die Naturphilosophie den ersten Begriff von Gottesdasein gegeben. Ich bemerke nur noch, daß ich von Kant unmittelbar auf die Naturphilosophie übergehen zu dürfen glaube, weil Fichte selbst seine Philosophie als Vollendung der Kantischen Kritik angab. Fichte war von den Gründen Kants vollkommen überzeugt. Ich halte es jedoch, bevor wir zur Natur-Philosophie übergehen, noch für nöthig, einige allgemeine Begriffe vorauszuschicken.

Zuerst von Erfahrung.

Erfahrung ist ein sehr weitläufiger Begriff. Unmöglich kann man in dem Sinne, in welchem wir es immer gebrauchen, darunter die unmittelbaren, rohen Erfahrungen verstehen. Die Erfahrung in jenem Sinne ist erst das Resultat philosophischer Untersuchungen. Wenn Spinozas System selbst auf irgend einer Thatsache beruht, so kann man wohl mit Recht sagen: Alle bisherigen Systeme haben direkt oder indirekt dazu gedient, die eigentliche Thatsache in der Philosophie auszumitteln, eben deswegen kann man auch alle früheren Systeme mit den Experimenten in der Naturwissenschaft vergleichen. Philosophie soll die Thatsache der Welt erklären; die wahre Thatsache ist aber immer etwas innerliches; die wahre Thatsache einer Schlacht z. B. liegt in dem Geiste des Feldherrn, nicht in den Angriffen oder

Kanonenschüssen; die wahre Thatsache eines Buches kennt nur derjenige, welcher es versteht. Die Thatsache muss also erst gesucht werden; vieles ist uns in der Natur räthselhaft, weil wir die Thatsache nicht kennen. Die grosse Thatsache der Welt fällt nur der Philosophie anheim; sie wird sich bestreben, dieselbe in ihrer Reinheit auszumitteln, daher sind auch jene Systeme nicht herabzuwürdigen, wenn sie die Experimente zu diesem Behufe waren, sie sind vielleicht eben dadurch erst gerechtfertigt: Keines derselben war umsonst, der menschliche Geist hat sich keiner Stufe, auf der er stand, zu schämen. Jedes folgende System ist um einen Schritt höher gekommen. Die rein dargestellte Thatsache wird das Resultat aller philosophischen Untersuchungen seyn. Meine Absicht ist bis jetzt bloss, das Erfahrungsmässige in der Philosophie erst abzuscheiden, um durch das ὑποκείμενον (Unterlage, Basis:) den-

selben für die positive Wissenschaft zu gewinnen.

Ich werde übermorgen fortfahren.

Vorlesung XII.

Wenn zu Folge der Erklärung am Ende der letzten Vorlesung alle Systeme doch nicht über die Thatsache hinausgekommen sind, so muß ich aber dieß auch von dem Systeme der Naturphilosophie sagen, obwohl ich gestehe, daß sie die Thatsache tiefer aufgefaßt habe, als alle andern, indem jene, wie ich zeigen zu können glaube, es am nächsten dahin gebracht hatte, wo sie in die absolute Thatsache "Es ist ein Gott" übergeht. Wenn sie auch nicht positive Wissenschaft ist, so ist dieß ihre natürliche Gränze, da seit Cartesius die negative Richtung die herrschende war, und also auch sie ihren Gränzpunkt erreichen mußte.

Wer in der Folge meine Philosophie übersieht, der wird mir das Zeugniß geben, daß ich nur dasjenige aufstellte, was in einem natürlichen Zusammenhange sich folgt. Weil ich übrigens diese Stufe, als eine nothwendige erklärte, so werde ich mich auch über dieselbe ausführlicher erklären müssen, und es ist mir in dieser Beziehung vorzüglich wünschenswerth, daß Sie die Veranlassung kennen lernen, wodurch ich zu dem gegenwärtigen Standpunkt gelangt bin. Ich werde daher möglichst dahin trachten, daß jeder selbst klar sehe, und die innere Werkstätte dieser Philosophie durchschaue, so ungewohnt auch manchem mein Vortrag hierüber seyn mag. Ich darf nämlich nicht voraussetzen, daß alle meine Zuhörer, von meinen früheren Verhältnissen unterrichtet seyen. Für diejenigen, die es sind, will ich daher bemerken, daß sie in dem, was ich jetzt vortrage, keinen Widerspruch meiner früheren Lehre, son-

dann nur ein Plus derselben sehen sollen. 14 Bogen.

Die gegenwärtige Lehre ist nur Folge der früheren, und steht zu ihr in dem Verhältnisse, wie Frucht zur Blüthe.

Der zufällige Umstand, daß ich von der Naturphilosophie nicht reden kann, ohne von mir selbst zu sprechen, soll Sie nicht irre machen an der Unpartheilichkeit meiner Aussage. Ich habe Zeit genug gehabt, zu einem unbefangenen Urtheile über die Resultate zu gelangen. Selbst feindselige Widersacher seit einem Vierteljahrhundert mußten zugestehen, daß es nicht mehr möglich sey, die Philosophie auf ihren früheren Standpunkt zurückzuführen.

Auf Kant, der den unzulänglichen subjectiven Zusammenhang aller früheren Systeme darlegte, folgte Fichte, der auf Kant's Kritik consequent fortbauend, die Welt zuerst mit dem Resultate überraschte, das Princip alles

Seyns und Erkennens liegen in dem Ich.
In Bezug auf die vorkantischen Systeme hatten sich dadurch folgende Unterschiede ergeben.

1, In Bezug auf Cartesius. Dieser ging zwar auch von dem Ich aus, knüpfte aber jede weitere Erkenntniß außer dem Ich an das Ich nur durch bloße Schlüße, ohne zu behaupten, daß das Ich nur auch das objective Princip der Philosophie sey. Ganz finden wir dieses bei Fichte, der da behauptet, als objective Wahrheit, daß nur das Ich objectiv existire, die einzig wahre Substanz sey.

2, In Bezug auf Spinoza war gewonnen, daß die Substanz nicht mehr eine todte, sondern eine lebendige ist, ein in sich selbst Setzendes und Gesetztes, ein Subject-Object, ein Ich. Diesen Schritt, die Substanz, als eine lebendige, als das im immerwährenden Act sich selbst Setzende und im Selbstsetzen bestehende bestimmt zu haben, ist schon bedeutend; zwar bediente

sich Spinoza eines ähnlichen Wortes, indem er die höchste Substanz causa sui nennte; allein dieses Wort ist bei ihm ohne Folge; es beschränkt sich auf die enge Bedeutung des von Selbstseyns, weil es keine andere Ursache mehr außer sich selbst hat. Hätte er dadurch einen positiven Begriff geben wollen, so hätte er zeigen müssen, wie die absolute Substanz, indem sie Ursache ihrer selbst ist, sich nothwendig als ausgedehnt und denkend setze. Allein er hat dieses nicht gezeigt.

Das Entscheidende, welches in dieser Beziehung Fichte's erster Begriff hätte haben können, hat diesen dadurch verdorben, daß sein Satz nur subjectiv gemeint, also die Ichheit an sich nicht die allgemeine Substanz ist. Er faßt das Ich nur als menschliches Ich auf, indem er sagt: Eines jeden Ich sey die absolute Substanz, sein System ist

daher ein einseitiger Idealismus, ein
Ausdruck, womit man schon früher jene
Systeme bezeichnete, welche alle Rea-
lität läugnen. Nach Fichte fängt für
jeden Menschen mit dem transcendentalen
Act des Bewußtseins, der sich mit dem
Ich bin ausspricht, die empirische Welt
mit einem Schlage an. Das Universum
überhaupt ist nur ~~ein~~ für menschliches Be-
wußtseyn da. Mit dieser Selbstposition
beginnt für jedes Individuum die Welt
von Vorne, so daß der zeitlose Anfang
seines Selbst zugleich der der Welt ist.
Zwar konnte Fichte, in wie ferne er ei-
ne moralische Welt statuirt, nicht vermei-
den, außer jedem Ich noch andere Ich an-
zunehmen; aber die Nothwendigkeit die-
ser Voraussetzung ist nach ihm nur eine
immanente. Das Ich geht nicht aus sich
heraus, auch die Vorstellung anderer
Individuen ist in ihm bloß durch eine
Affection gesetzt, die schon im Ich bin

enthalten ist. Alles ist nur Evolution des im Ich bin implicite schon Gesetzten. Natürlich hätte Fichte dieses implicite Seyn in dem Ich bin bestimmt nachweisen sollen, etwa die äussermenschlichen Dinge als innere Vermittlungen jenes Selbstsetzungsactes darthun sollen. Allein die Welt ist ihm so ganz in Nichts zusammengeflossen, dass er ihrer gar nicht mehr denkt, außer da, wo er sie nach dem Verhältniss des Zweckmässigen postulirt. z. B. Licht und Luft als die Medien des Sehens und Hörens. Seine Deduction der Natur ist nur eine theologische. teleologische Man würde sehr irren, wenn man glaubte, Fichte hätte das Ich im nothwendigen Selbstwerden sich selbst construiren lassen. Das Ich ist nach Fichte zwar That des Selbstsezens, aber darauf ist auch seine Thätigkeit beschränkt. Von da an wird es ihm blos zum Gegenstande der Reflexion. Nicht das Ich bewegt

sich jetzt mehr selbst, und setzt sich selbst, sondern Fichte setzt es durch subjective Verknüpfung aller andern Dinge mit demselben. In dieser Verknüpfung zeigt sich jedoch so viel Willkühr und Zufälligkeit, daß man verlegen seyn würde, den Gang seines Hauptwerks auch nur einigermaßen verständlich zu machen, obwohl es demselben zu seiner Zeit an Bewunderern nicht gefehlt hat, wahrscheinlich weil es so unverständlich war. In spätern Zeit suchte Fichte dasselbe in ein allgemeines Verständniß umzuarbeiten, indem er dazu einen sonnenklaren Bericht, wie er ihn selbst nennt, schrieb; allein in eben dem Verhältniß, in welchem er dem Publikum verständlicher zu werden suchte, ist er den Philosophen unverständlich und ungenießbar geworden. Er setzte sogar in seinen spätern Schriften Ideen späterer Philosophen in Verbindung, und verlor sich zuletzt gar

ins Charakterlose. Für die Geschichte der Wissenschaft ist von ihm nichts bedeutend, als jenes erste Gewahrwerden, daß die wahre Substanz eine lebendige, sich selbst setzende, ein Subjekt-Objekt sey. Allein auch dieser einzige Schritt ist so wichtig, daß man gern vergißt, wie klein diese Entdeckung in ihrer Ausführung wurde. Jene Idee war gleichsam ein Blitz, der in seinem Entstehen verschwand; allein er hat ein Feuer angezündet, daß bis jetzt noch fortwirkt. Fichte überflügelte die Wissenschaft so schnell, daß ihm nicht einmal Zeit blieb, seine Individualität vollkommen zu entwickeln, was doch wohl immer zu wünschen seyn möchte. So viel war nöthig, um den nunmehr folgenden Uebergang zu fassen.

Der nächste Punkt, auf den die folgende Philosophie eingriff, wurde bereits

bezeichnet. Fichte hatte das Ich nur als Substanz des menschlichen Wesens aufgefaßt, so daß alles andere d.h. Innen- oder Außenwelt nur durch die Vorstellung desselben Ich's wäre. Hier wurde wohl einem jeden klar geworden seyn, daß die Subjekt-Objektivität nicht allein im menschlichen Bewußtseyn liegen könne, denn mag auch immerhin der Mensch allein in der ganzen Natur der Dinge das Einzige seyn, das zu sich sagen kann: Ich bin, so folgt daraus doch noch nicht, daß ich allein bin d.h. daß ich der Mensch, das einzige Seyende bin. Denn das, was in mir das Ich bin ist, kann auch noch außer mir seyn, wenn es gleich nicht auf die selbe Weise sagen kann: Ich bin. So wie etwas in mir ist, so kann auch etwas außer mir Seyendes seyn, nur nicht in derselben Art des Seyns, obwohl in derselben Substanz des Seyns; auf diese Weise ist nun alles andere

blos objectives Seyn. Dieser eben aus- 15. Bogen.
gesprochene Gedanke, wurde als der Gedanke der Identität von Subjectivität und Objectivität bezeichnet. Es begreift wohl jeder leicht, daß nur auf dieser Einerleiheit zwischen Wissen und Seyn die Realität aller objectiven Erkenntniß beruhe. Wenn dieses nicht ist, so ist keine Realität möglich. Zwar gehe auch ich mit Fichte von dem menschlichen Bewußtseyn aus, weil es sich als das seiner Natur nach Selbstsetzende ausspricht, während es in allen andern sich zwar auch selbst setzt, aber sich als dieses nicht kennt. Allein zur Erzeugung von Wissenschaft ist noch ein zweiter Act nothwendig; das Ich aus jener höhern Potenz des menschlichen Bewußtseyns muß nämlich aller Potenz entkleidet werden, bis dahin, wo es nicht mehr als subjectives, sondern nur als objectives Subject-Object dasteht. Die

Ichheit muß nicht als einzige, sondern als allgemeine Substanz begriffen werden; dazu ist aber nothwendig, mit dem Ich des menschlichen Bewußtseyns bis zu dem Punkte herabzusteigen, wo es zwar substantiell, aber nicht Actu sich selbst setzt. Das sich selbst bewußte Ich ist offenbar nur das zu sich selbst gekommene Ich, eigentlich der Ausdruck des Zusichselbst=kommens. Dieses Ich ist aber selbst nicht möglich, ohne ein außer sich voraus zusetzen; denn nur das kann zu sich kommen, was außer sich war; es setzt also ein Vonsichgekommenseyn voraus. Dieses außer und von sich gekommen seyn kann nur repräsentirt seyn durch die besinnungslose Natur. Es ist nun die Frage, was hat die Wissenschaft in dieser Beziehung zu thun? — Das seiner selbst bewußte Ich erinnert sich nicht des außer sich Seyns d. h. des Weges, den es zurückgelegt hat von

der Stufe des Außersichseyns bis zu dem seiner selbst Bewußtsein. Die Aufgabe der Wissenschaft ist daher, jenes Ich des Bewußtseyns aus der ursprünglichen Entäußerung, nicht durch einen unbewußten Akt, sondern mit Bewußtsein denselben Weg noch einmal machen zu lassen; sie muß es den ganzen Weg von dem tiefsten Punkte bis zum höchsten des Bewußtseins mit Bewußtsein zurückführen. Die Philosophie ist daher wahrhaft eine Anamnesis, wie sie Plato, nach einem etwas dunklen Begriffe, auch wohl in einem etwas andern Sinne nannte. Zu dem Ende dieser Erinnerung muß das zu sich selbst gekommene Ich zurückgehen, bis zu der Potenz nämlich, wo es zwar Substanz bleibt, aber nur der Natur nach, nicht mehr actu ist, und von da bis zu dem Punkte aufsteigen, wo es sich mit seinem Bewußtsein vereinigt.

Vorlesung XIII.

Nach Fichte ist alles nur durch, und für das Ich, das Ich jedoch nicht als schlechthin allgemeine Substanz betrachtet, es ist alles nur für das Ich des menschlichen Bewußtseins. Allein auf diese Weise ist keine Wissenschaft möglich; denn die Wissenschaft besteht im Fortschreiten, und muß daher nothwendig wenigstens Anfang, Mittelpunkt und Ende haben.

Der erste Punkt ist nur das Ich. Das Ich des Bewußtseins ist schon mehr als das Ich schlechthin, da es bereits zu sich selbst gekommen ist. Dieses fortwährende zu sich selbst kommen setzt aber ein außer sich Gewesensein, und dieses ein außer sich Gekommenseyn voraus. Dieses außer sich Gewesenseyn kann aber nicht in dem Ich des Bewußtseyns liegen, da dieses ja das zu sich Gekommenseyn ist. Eben so wenig

kann der Weg des Zurückkommens in dem Ich liegen, weil dieses das Beisich=seyn ist. Beides also muß sich außer dem Ich, also der Natur finden. Sie ist die Sphäre des Außersichseyns des Ichs, sie ist die Geschichte des nur stu=fenweise zu sich gekommenen Ichs, so daß alle Momente der Natur aller=dings Momente der Geschichte des Selbstbewußtseyns sind. Der Anfang der Natur ist das Extrem des Außer=sichseyns. Die Fortbewegung ist der Uebergang von diesem Extrem zum in sich seyn. Das Ende ist das vollkom=mene Zusichseyn oder das menschliche Ich. Zwischen diesen Punkten muß die objective Wissenschaft liegen, der=durch sie ist die Möglichkeit einer Beweg=ung und Ergänzung einer Wissenschaft gegeben. Das Ich des Bewußtseyns ist nur das in der Natur sich selbst ent=fremdete, oder sich selbst wiederge= NB.

gebenen Subjekt = Objekt. Angekommen jedoch auf dieser Höhe ist es sich seiner wohl selbst, aber nicht des Wegs des Zusichselbstkommens bewußt, weil es denselben theils in einem bewußtlosen, theils in einem zwischen Bewußtlosigkeit und Bewußtseyn schwankenden Zustande gemacht hat. Die Aufgabe der Wissenschaft ist nun, wie gesagt, daß es eben diesen Weg, den es ohne Bewußtseyn gemacht, mit Bewußtseyn zurückle- gen zu lassen. Daher muß das Bewußtseyn auf seinen Anfang zurückgehen.

Hier ist wesentlich zuerst das Sichselbstsetzen, aber es hat sich auch wirklich schon mit demselben selbst gesetzt; wir nehmen indessen jene Unterscheidung in Gedanken an, um die nothwendigen Momente im Begriffe deutlicher zu sondern; denn das absolute Sub-Obj kann nicht mit der Zeit anfangen, sich selbst zu setzen. Wir scheiden, wie gesagt, diese Momente nur in Gedan-

ten, weil wenigstens doch ein Übergang sich findet. Dasjenige, in dessen Natur es liegt, sich selbst zu setzen, kann freilich nicht gedacht werden, ohne dass es sich nicht gesetzt hätte. Wir können es in dem Momente, wo es das sich selbst setzende ist nicht aufhalten, daß es nicht sogleich in den zweiten übergeht, und sich wirklich selbst setzt. Dadurch nimmt es aber ein Seyn an, und indem es Seyn annimmt, ist es sich ungleich geworden, denn es ist nicht mehr, was es an und vor sich oder vor seinem Thun war.

Diesen Ausdruck an und vor sich will ich jedoch näher erklären. Ich nenne an sich seyend dasjenige, was noch nicht von sich weggegangen ist. Jedes, welches handelt, geht nothwendig von sich weg; das Ansichseyende ist also ganz wörtlich zu verstehen. Eben dasselbe bedeutet das An- und Vorsichseyende; das man aber nicht als für sich Seyendes aus-

sprechen muß. An und vor sich seyn bedeutet nämlich nur einerlei mit Ansichseyn, wie es solcher Synonymen Ausdrücke in der deutschen Sprache eine große Anzahl gibt.

Jener Ausdruck mag noch deutlicher werden auf folgende Weise:

Das Ich in seiner bloßen Substantialität, in seiner bloßen Wesentlichkeit, ist gleichsam das Seyn vor sich selbst in seiner Wirklichkeit; es ist also das Ich vor sichselbst in seiner Wirklichkeit.

Als das wirklich vor sich selbst Gesetzte sagte ich, wäre das Ich etwas anderes, als vor und an sich. Dort war es also nichts d. h. es war, aber nicht als etwas. Ich stoße hier wieder auf einen Ausdruck, den ich erklären zu müssen glaube, es ist das Wörtchen "*als*", das in der Philosophie von großer Bedeutung ist. Die Partikel drückt immer etwas über das Wesen hinzugekommenes, äusserliches, zufälliges aus, sie hat daher auch in den

eigenen Gebrauche einen abstrahirenden Bedeutung. Man sieht diesen Unterschied besonders bei solchen Eigenschaften, die der Mensch hat, ohne daß er es weiß, daß er sie hat, die er hat nur, in wie ferne er sie sich nicht zu Gemüthe führt. So verschwindet z. B. Anmuth, dieser höchste Reiz weiblicher Natur augenblicklich, sobald Jemand sie anzieht. Anmuth besteht nur im Nichtanziehen ihrer selbst; oder ein anderes Beispiel: Ein König reist incognito, dadurch hört er nicht auf, König zu seyn, aber er reist nicht als König.

Das Ich in seiner reinen Wesentlichkeit war eine absolute Eigenschaftslosigkeit, es hatte sich noch nichts an- oder zugezogen; es war nur es selbst, indem es sich aber wirklich setzt, macht es sich zu etwas; von jetzt an ist es das mit dem Setzen Behaftete; es empfindet dieses Setzen als ein Zugezogenes und

immer zufälliges. Ich muß hierbei wieder auf den Begriff des Zufälligen aufmerksam machen. Der erste Anfang des reinen Ichs aus sich selbst wird ausdrücklich als ein zufälliger gedacht; das erste Seyende, primum existens, ist das erste Zufällige, das Urzufällige, das schon in alterthümlicher Weisheit als die Weltamme vorgestellt wird, als Mutter der Welt. Es ist jedoch hier bloß von dem Grunde die Rede.

Wir haben also drei Momente des Ichs. Ich in seiner reinen Wesentlichkeit, an und vor sich selbst; dann in seinem Heraustreten aus sich, und endlich als Erzeugniß dieses Akts, wo es mit einem zufälligen Seyn behaftet ist. Mit dieser Dissonanz ist aber eben der Anfang gegeben; wir können hier nicht stehen bleiben. Die Wissenschaft der Wissenschaft beruht darauf, weiter zu gehen. Es ergibt sich dadurch folgende

neuen Bestimmung. Das absolute Ich ist nicht nur das sich selbst Setzende, sondern auch das unendlich sich selbst Setzende. Das Ich ist unendlich nicht im negativen Sinne, dass es nicht endlich werden könnte, denn da müsste es gerade stehen bleiben, sondern in dem positiven, dass es sich allerdings verendlichen kann, aber aus jeder Endlichkeit siegreich hervortritt, sich nur in einer neuen gesteigerten Unendlichkeit darstellt. Denn das Ich ist auch in seinem Vorsichsetzen unendlich, da es auf keine Weise beschränkt ist, und alles vor sich hat. Die Endlichkeit aber, die es sich zuzieht, wird ihm eben der immerwährenden Unendlichkeit seines Wesens zufolge nur das Mittel zu einer neuen Steigerung, indem es sich als Unendliches, aber eben in einer neuen Potenz setzt, indem es nicht mehr bloß das Unendliche ist, sondern ein dem

Endlichen Entgegenstehendes, Unendliches ist: Man denke sich die Sache auf folgende Weise:

Das Ich an und vor sich ein Unendliches, aber es ist nicht als Unendliches. Dieß ist hier wieder der erste Moment. Nun will es als solches seyn, darüber wird es etwas oder endliches; erst in zweiter Potenz kann es sich als unendliches erweisen. Eben jenes Endlichsetzen ist das Mittel, sich als unendlich zu setzen. Zuerst ist es unendliches auf unendliche Weise; aber in der zweiten Art ist es Unendliches als Unendliches. Ich versuche dieses noch in einer andern Wendung deutlich zu machen.

Das Ich so angenommen erscheint mit Zufälligkeit da; diese ist der Gegensatz von Wesentlichkeit. Dadurch aber, daß es mit Zufälligkeit behaftet ist, ist es als Wesen nicht aufgehoben; denn es ist Wesen unendlicher Weise. Es war

zuvor Wesen, aber nicht als Wesen; es war Wesen, das aber sowohl nicht Wesen seyn konnte, denn ein bloßes Wesen steht am Grenzpunkte, Nichtwesen zu seyn. Bewegt es sich, so wird es nie sui dissimile, nie mit dem Seyn befangenes. Das Wesen in seiner Bloßheit will sich auch als solches zeigen; schon in diesem Wollen entstellt es sich; denn werden wollte es nicht. Erst in zweiter Potenz kann es sich als Wesen setzen. Dieses in der zweiten Potenz gesetzte Wesen ist es, was wir unvergängliches Wesen nennen, nur mit dem Bemerken, daß es gleich als Wesen gesetzt und bestätigt ist. Ich könnte diesen Satz noch von einer dritten Seite darstellen, allein, da ich doch nicht mehr zu Ende kommen würde, so will ich schließen mit der Vorlesung eines poetischen Fragments, das in der ersten Zeit des Beginnens der Vor-

turphilosophie erschien, und den Grundgedanken der Identität am meisten deutlich machen dürfte:

Fragment von Schelling.

Wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt
könnte grausen,
Da ich sie kenne von innen und außen;
Ist gar ein träg und zahmes Thier,
Das weder dräut dir noch mir,
Muß sich unter Gesetze schmiegen,
Ruhig zu meinen Füßen liegen.
Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit allen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch sprengen sein eisernes Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In todten und lebendigen Dingen
Thut nach Bewußtseyn mächtig ringen;
Daher der Dinge Qualität,
Weil er darin quellend und treibend steht.
Die Kraft, wodurch Metalle sprossen,

Bäumen im Frühling aufgeschossen,
Sucht wohl an allen Ecken und Enden
Sich an's Licht heraus zu wenden,
Läßt sich die Mühe nicht verdrießen,
Thut jetzt in die Höhe schießen,
Seine Glieder und Organe verlängern,
Jetzt wieder verkürzen und verengern,
Und hofft durch Drehen und durch Winden,
Die rechte Form und Gestalt zu finden,
Und kämpfend so mit Fuß und Hand
Gegen widrig Element
Lernt er im kleinen Raum gewinnend,
Darinnen er erst kommt zum Besinnen:
In einem Zwergen eingeschlossen
Von schöner Gestalt und geraden Sprossen
/: heißt in der Sprache Menschenkind :/
Der Riesengeist sich selber find't.
Vom ewigen Schlaf, vom langen
Traum
Erwacht, sich selber erkennt kaum;
Ueber sich selbst gar sehr verwun-
dert ist,

Mit grossen Augen sich grüsst und misst,
Möchte alsbald wieder mit allen Sinnen
In die grosse Natur zerrinnen;
Ist aber einmal losgerissen,
Kann nicht wieder zurückfliessen,
Und ist zeit Lebens eng und klein
In der eignen, grossen Welt allein,
Fürchtet wohl in bangen Träumen,
Der Riese möchte sich ermannen und bäumen,
Und wie der alte Gott Saturn,
Seine Kinder verschlingen im Zorn;
Weiss nicht, dass er es selber ist,
Seine Abkunft ganz vergisst,
Thut sich mit Gespenstern plagen,
Könnte also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in Allem bewegt,
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguss der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt.

Die erste Blüthe, die erste Rose schwillt
Zum ersten Strahl vom neugeborenen Licht,
Daß die Nacht wie die zweite Schöpfung bricht,
Und aus den tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt;
Ist eine Kraft, ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang immer höhern Leben.

Vorlesung XIV.

Meine Herren! Worauf man in der Wissenschaft am meisten zu sehen hat, ist die Art, wie sie fortschreitet. Wir stehen nun an dem Punkt des Ueberganges, daher kommt es vor allem darauf an, die Art des Fortgangs deutlich zu erkennen.

Das schlechthin sogenannte Ich, das

absolute Ich, jenes, welches wirklich die allgemeine Substanz in allem, wenigst endlichen Seyn ist, ist das seiner Natur nach unendlich sich Selbstsetzende. Es kann daher nicht umhin, den Anfang des wirklichen Selbstsetzens zu machen, es wird also, so wie es ist, sich actu unmittelbar setzen; aber dadurch wird es anders; es ist nämlich nicht mehr das Seyn oder nicht seyn Könnende, es folgt hier ein großer Umsturz durch bloßen Unterschied der Zeit. Als das Sichselbstsetzende ist es frei von allem Zufälligen; als das Sichselbstgesetzthabende hingegen hat es ein angenommenes Seyn, das aber dagegen ein zufälliges ist. Dieses angenommene Seyn ist freilich dem sich selbst setzenden Ich unleidlich, allein das Geschehene ist nicht mehr zu ändern. Das Ich kann die Gestalt, in die es sich eingeschlossen hat, nicht wieder aufheben, wohl aber kann es als das aus jeder Endlichkeit wieder siegreich

hervortretende, sich als das sich selbst Gleiche in einer zweiten Gestalt setzen, etwas, das es zuvor nicht konnte, sondern nur kann, in so fern es ein sich Ungleiches geworden ist. Es kann sich nicht unmittelbar als das sich Gleiche setzen, es muß sich zuvor ungleich geworden seyn. Ich erinnere hier wieder an die Partikel „als". In seinem reinen Ansichseyn ist das Ich sich selbst absolut gleich, aber nicht so, daß es nicht sich selbst ungleich werden könnte; unter seiner Sichselbstgleichheit ist das sich selbst Ungleichwerdenkönnen verborgen. Diese Möglichkeit liegt in der Einheit verborgen; denn das Sichselbstungleichseynkönnen ist ja das sich selbst Gleiche; demnach schließt es bereits die Möglichkeit in sich ein, aus sich selbst herauszutreten. In seiner völligen Bloßheit ist das Ich zwar es selbst, aber nicht als das sich selbst Gleiche gesetzt. Denn jenes in dem Ich an- und vor

sich liegende sich selbst ungleich Seynkönnen ist ja *noch* nicht wirklich geworden. Erst nachdem jene Möglichkeit durch die Wirklichkeit ausgeschlossen ist, also erst nachdem das Ich sich selbst ungleich geworden ist, kann es im Gegensatze mit dieser Gestalt in seiner Wahrheit als das sich selbst Gleiche setzen. Vielleicht gelingt es mir auf folgende Weise die Sache deutlich zu machen.

Das Ich vor aller Bewegung ist nur es selbst, ist reines A, aber es ist nicht als A, d. h. nicht so, daß es nicht gleich B seyn könnte. Dieses nicht als A seyn drücken wir aus, als A in der Potenz 0. Das Ich ist also als A^0 oder nicht als A gesetzt, weil es die Möglichkeit noch in sich schließt, nicht A, also B seyn zu können. Durch das Ich in seiner Bloßheit, oder A^0 ist weder *ein entschiedenes* A, noch B, weil es B *noch werden* kann, dasselbe aber noch nicht geworden ist. Es ist das Ich in seiner

Indifferenz, a und b gleichgesetzt, ohne daß es als a oder b wäre, obwohl es Möglichkeit nicht nur das als a, als auch das als b seine als völlig gleiche Möglichkeit in sich schließt. Entscheidet es sich nun aber, und nimmt es wirklich Seyn an, welches folglich als zugezogenes ein von seinem reinen Wesen verschiedenes ist, so ist es nicht mehr als a°, sondern weil es b geworden als a. Von den beiden in ihm liegenden Möglichkeiten ist nun jetzt erfüllt. Vorher waren beide Möglichkeiten in ihm aequivalent, jetzt aber ist das als a gesetzte a mit sich selbst dupliziert. Wenn sich dieser Ausdruck nicht mehr in der neueren Logik findet, so ist er doch noch in der Wolf'schen üblich, in welcher der Ausdruck reduplicativus Setzen soviel bedeutet, als daß das a aus dem impliciter b Versunkene heraustritt, und sodann als a folglich mit sich selbst multiplizirtes

a ist. a kann also nicht b seyn, ohne nicht zugleich als a zu seyn. Wir hätten nun auf der einen Seite a = b; auf der andern Seite a im Gegensatze und in der Spannung, wodurch das a zu einem a^2 wird. Dieses a^2 ist als ein in sich selbst Erhöhtes zu betrachten; eben weil es nur durch den wirklichen Gegensatz in seinem Wesen gesetzt ist. Alles unmittelbare Seyn ist ein unbestimmtes, so lange es keinen Gegensatz bestanden hat; erst durch den Gegensatz kann es in seinem eigentlichen Wesen erhöht werden; denn dort hat es den Gegensatz als bloß möglich in sich, wodurch es aber denselben nicht ausschließt; es ist a, aber so, daß es auch nicht a ist. Soviel glaubte ich zur Erklärung des Hergangs der zwei ersten Punkte in diesem Systeme sagen zu müssen. Ich habe mich dabei um so mehr verweilt, weil er für dasselbe eine allgemeine Grundgiltigkeit hat. Wir

sind auf diese Weise aus der Einheit zu der Zweiheit gelangt, und haben dadurch den Grund zum ferneren Fortschritte gelegt. Ich komme nun noch hinlänglicher Erklärung des Gegensatzes zur Bedeutung desselben.

Ich habe schon erklärt, daß in a^2 das Ich sich zu einer höheren Stufe seiner selbst, so ferne es nun gleich C ist, erhoben hat. Das Höhere verhält sich zum Niedern wie das Ideale zum Realen. Hier treten nun auch diese Begriffe zur Erklärung ein. Jenes erste Etwas-Seyn ist die Materie, die in ihrer Ursprünglichkeit eben das erste Sichumschreiben, das erste Gebundenseyn des zuvor freien Seyns ist. Keineswegs ist diese ursprüngliche Materie das, was wir vor uns sehen, sie ist vielmehr die Materie unserer Materie. Es ist ~~aber~~ leicht vorauszusehen, daß die erste Materie, dieses erste Etwasseyn selbst wieder Gegenstand eines unmittel-

borenen Prozesses werde, wodurch sie ihre Selbstständigkeit als Materie verliert. Dieses erste Reale, dieses erste Etwasseyn steht nun dem Realen entgegen, das also, in so fern das Nichtetwas, Nichts ist. Aber eben weil es das dem Etwas entgegengesetzte reine Wesen ist, so ist es doch Etwas, und folglich kein negatives, sondern ein positives Nichts.

Um dieses Verhältniß in der Natur nachzuweisen, muß die Naturphilosophie, die eben deswegen so heißt, weil sie mit Natur anfängt, um zum Geist aufzusteigen. Sie hat nun jenes erste Reale als Licht bestimmt. Das Licht ist gegen die Materie als Nichts; wollten wir daher nur jenes als Reale gelten lassen, was Materie ist, so müßten wir dem Ich die Realität absprechen, weil wir keine Materie an ihm erkennen, da es ja durchsichtige Körper in allen Richtungen geradlinig durchbohrt, diese Körper selbst aber als un

jedem Punkt ihrer Oberfläche porös an- 18. Bogen.
zunehmen, wohl eine unmögliche An-
nahme seyn dürfte. Das Licht ist nicht
Materie, aber ein Ideales eben das,
was die Materie im Realen ist, indem
es auf ideale Weise den Raum gerade
so erfüllt, wie die Materie auf reale
Weise. Das Licht ist der Begriff von
Materie, als höhere Potenz von derselben
begriffen. Es ist der selbst objective und
äußerliche Begriff der Materie. Dieß
ist eine Bestimmung, bei der ich mich
einigermaßen verweilen will, weil
sie mir Veranlassung gibt, einen we-
sentlichen Schritt der Naturphilosophie
in Bezug auf Fichte, Spinoza und Carte-
sius in ein helleres Licht zu setzen. Spi-
noza hatte nicht minder als Cartesius
Denkendes und Ausgedehntes einan-
der entgegengesetzt. Aber z. B. das
Licht ist doch wohl in der ausgedehnten
Welt ein Analogon des Geistes, ja das

Licht ist gar nichts anderes, als der denkende Geist, nur auf seiner tiefsten Stufe.

Fichte trennte das Ich und Nichtich, und begriff unter diesem letzten flachen Worte die ganze objective Welt, in der er nur eine negative Seite sah. Zwar hätte Fichte nach seiner eigenen Lehre behaupten müssen, daß das Ich die einzige Substanz der Natur sey, da ja diese nach ihm nur in so ferne existirte, oder existiren konnte, als sie ihrem Wesen nach Ich ist. Allein gerade deswegen läugnete er das objective Seyn der Natur, und ließ ihr bloß ein subjectives Seyn in unserer Vorstellung. Aus dem nemlichen Grunde konnte ihm auch das Geistige nur subjectiv seyn. Eines der ersten Gegenbeweismittel, die ich gegen ihn brauchte, war daher das Licht, wodurch ich ihm zeigte, daß das Geistige nicht nothwendig ein subjectives ist; denn das Licht ist in Bezug auf uns objectiv, und

ist doch ein Geistiges, es ist dasselbe nur ein objectiv gesetztes Geistiges. Der Gegensatz zwischen beiden ist nur relativ, nicht absolut. Fichte sah nicht ein, daß etwas ideal und zugleich real seyn könnte; und doch gehört das Licht zur objectiven Welt, und ist in dieser ideal. Das Licht gehört nur gegen einen noch höhern Idealität zu dem menschlichen Geist, zur realen Welt. Im Vergleich hingegen zur Materie ist es ebenso ideal, als es der Gedanke in seiner Potenz ist. Es war mir gegen ihn ebensowohl darum zu thun, die Objectivität des Geistes, als die Subjectivität der Materie zu erweisen. Ich habe daher diesen ersten Schritt in der Naturphilosophie ausführlicher dargestellt, um zu wissen, wie unsere Philosophie in ihre Resultate hineinkommt. Von jetzt an muß ich mich mit einem bloßen Umriß begnügen, da ohnedieß dieses System

nur als Uebergang erwähnt wurde.

Die Naturphilosophie begreift die Materie als Substanz, als ein Außerlichseyn, also als ein von sich selbst und in sich selbst schrankenloses Seyn. Ihr steht das Ideale, oder Licht entgegen, dessen Bestreben es ist, jenes außer sich seyende in sich selbst zurückzubringen; dieses ist aber nur durch Schranken, also Formen möglich, und kann nur in einem Prozeß geschehen, den man den dynamischen nennt. Dieser Prozeß ist mit dem Gegensatze der Materie und des Lichtes gegeben. Er selbst hat wieder verschiedene Momente. Wir nennen dieselben, den magnetischen, electrischen und chemischen Prozeß. Da dieselben auch jetzt noch hervortreten, so müßten sie schon in der ursprünglichen körperlichen Materie liegen, da sie sonst sich nicht zeigen könnten. Man nennt jene

Prozesse auch die drei Categorien der Physik.

Bei jenem dynamischen Prozesse nun muß das Licht und die Materie in Spannung gedacht werden, wobei jenes stets bestrebt ist, die Spannung aufzuheben. Dieß kann aber nur geschehen, indem es die Materie zum Insichseyn zurückbringt. In dem Verhältniß, in welchem dieses gelingt, wird die Materie zu einer bloßen Form der Existenz des Idealen. Von dem Momente, wo die Materie ihren selbstständigen Gegensatz verliert, beginnt eine höhere Welt, die der organischen Natur. Der Organismus ist nämlich nicht Organismus durch die Substanz, welche vielmehr ganz gleichgiltig ist, sondern er wirkt nur auf die Erhaltung der Subsistenz in einer bestimten Form. Organismus hat daher seinen Namen, daß die Materie, welche

im dynamischen Prozesse ihr Selbstseyn noch behauptete, hier zum bloßen Organ einer höheren Potenz wird. Die höhere Potenz kann aber die Substanz des Realen nicht aufheben, ohne ihren Gegensatz gegen das Reale selbst aufzuheben; daher ist nunmehr weder Materie, noch Licht für sich, was ich eben substantielles Seyn nenne. Dieses beiden Gemeine ist aber das Organische. Allein auch hier geht alles nur durch einen Prozeß vor sich. Diese Identität kann nur stufenweise hervorgebracht werden. durch successives Aufheben des Realen und eben so successives Eintreten des Idealen, was sich dann durch die verschiedenen abgestuften Organisationen zeigt. In dem Verhältniß des Einswerdens tritt eine höhere Potenz hervor, bis der Begriff ihrer vollen Ineinsbildung sich als a^3 darstellt. In dieser höchsten Potenz sind Licht und Materie nur mehr

als Accidenzien vorhanden, es ist der lebendigen Begriff von beiden. Dieser Moment des Zusammenbringens des sich selbst entfremdeten C ist das Signal der 3ten Potenz, und so haben wir den wieder die nämlichen Potenzen im absoluten Ich, nur daß sie jetzt als unterscheidbare Momente gesetzt sind, während sie im unbestimmten a chaotisch und ununterscheidbar waren. Das absolute Ich ist dadurch, daß es sich als C setzte, einen Kreis auseinandergefaltet, während es an und vor sich nur ein Punkt war, der Peripherie, Diameter und Centrum in sich beschloß. In der Potenz C Seyns liegt die mittelbare Möglichkeit, a zu seyn, und die noch mehr vermittelte Möglichkeit, sich als Identität von beiden zu setzen. Das absolute Ich mußte aber aus der in ihm gesetzten Möglichkeit, Nichtigzuseyn, heraustreten, um sie als gesetzte in sich

wieder zu vereinigen, und so sich selbst vollkommen zu verwirklichen; denn jedes Wesen verwirklicht sich nur dadurch, daß es das implicite Seyn als explicites setzt. Die Identität des sich zuvor entfremdeten und nun sich selbst vollkommen erkennenden C ist nun aber das Ich des menschlichen Bewußtseyns.

Vorlesung XV.

Das Ich des Bewußtseyns, das der wahrhafte Schluß der Natur ist, enthält in sich dieselben Momente, die wir in dem absoluten Ich als unterschieden annehmen müssen. Das absolute a° enthält 1. a, das gleich C seyn kann, also C, aber noch nicht als C seyend; zweitens enthält es a, das, wenn es einmal entschieden ist, nicht mehr das Gegentheil werden kann. Enthielte das absolute Ich bloß a, das nur C seyn kann,

so würde es a nur setzen, so lange es nicht wirklich b ist; im wirklichen b Seyn würde es aber aufhören, a zu setzen, was man unmöglich annehmen kann. Das absolute a ist daher im wirklichen b Seyn das zugleich nothwendig a Setzende. Nur in dieser Verkettung des b, also des das Gegentheil von sich selbst Setzenkönnens, liegt aber die Möglichkeit des Lebens. Könnte dasselbe überall nicht b seyn, so wäre es ein absolut still Stillstehendes, es wäre an sein eigenes Seyn gebunden. Wäre es aber blos das b Setzenkönnen, so könnte es sich wieder nicht bewegen, weil es im wirklichen b Seyn sich selbst nicht erhalten könnte. Daß es nothwendig das a Setzende, und auch das Gegentheil b seyn kann, oder das a seyn müssende Seyn, gibt ihm die Freiheit b zu seyn, denn ohne dieses würde es sich im b selbst vernichten.

19. Bogen.

Eigentlich ist aber weder allein das eine, noch das andere; es ist vielmehr das im nothwendigen a Seyn b, und im nothwendigen b Seyn a Seynkönnende. Dieses gibt nun ein 3tes Moment, nämlich das in b nothwendig a, und in a nothwendig b Seynkönnen, da wir als die beiden ersten Momente hatten a = b Seynkönnen, und a = a Seyn müssen.

Diese drei Momente sollen nun aber in dem absoluten Ich nicht auseinander, sondern das, was das Erste ist, ist auch das Zweite, und was das Erste und Zweite ist, ist auch das Dritte, wie in einem geometrischen Punkte die Peripherie = dem Radius, und Peripherie und Radius = dem Centrum ist. Diese Momente sind blos in Gedanken gesetzte Momente, denn so wie das absolute Ich ist, begibt es sich in Bewegung, dadurch, daß es ein anderes Seyn = b

annehmen kann, ist die Bewegung schon gesetzt; durch das wirkliche B seyn aber schließt es das nothwendig Seyende seines Wesens von sich aus, oder setzt das nothwendige Seyn seines Wesens als solches. Durch diese Ausschließung hat es sich erst rein gesetzt. Nun haben wir das seiner selbst nicht mehr Mächtige, das Objekt und nicht Subjekt von sich selbst Seyende und deshalb unfreie B, auf der andern Seite das nothwendig als reines A Stehenbleibende A, welches die Möglichkeit des andern Seyns nicht mehr in sich hat, dadurch daß B seyn diese Möglichkeit bereits vollzogen ist. Dieses reine A ist also in so fern auch das Gebundene, das reine Subjekt, welches nicht mehr Objekt von sich selbst ist. Als dieses sucht es nun aber wieder ursprüngliche Freiheit sich herzustellen, es sucht jenes B als Möglichkeit wieder in sich zu be-

kommen, als Wirklichkeit kann es dasselbe nicht in sich haben. Dieses Streben zeigt sich als bloßes Bestreben im dynamischen Prozesse; in dem Augenblick, wo es ihm möglich wird, dieses Ziel zu erreichen, zeigt sich das Leben. Das Lebendige ist also dasjenige, was immer ein anderes ist, und in diesem Anderssein doch stets dasselbe bleibt. Erst dieses ist das wahre Seyn=, das wahre Subject-Object, denn das bloße b Seyn ist nicht das Seyn, weil es nicht Subject ist, auch das a Seynmüssende ist nicht das Seyn, weil es nicht Object von sich ist. Erst das im Object sein Subject bleiben Könnende und ein Subject Object ist das wahre Seyn, das Subject-Object.

Aber auch dieses dritte Moment zeigt sich in der Natur nur successive, und erreicht erst die dritte Potenz, indem Materie und Licht als gemein=

seine untergeordnete Attribute erscheinen. Dieser Prozeß ist der organische Prozeß, den wir als thätig annehmen müssen in den verschiedenen abgestuften Organismen. Wenn die dritte Potenz ebenso, wie das ursprüngliche Ich zu ein und demselben geworden ist, so hat der Naturprozeß seine höchste Stufe erreicht, und es stellt sich nur das Wesen des Menschen dar, der in der Totalität aller Momente sich selbst besitzt.

Auf diese Weise haben wir nun den Weg vom absoluten Ich bis zum Ich des menschlichen Bewußtseyns gemacht; so weit glaubte ich auch das System der Naturphilosophie darstellen zu müssen. Ich hielt dies für um so mehr nothwendig, als es seit derselben alles Bestrebens ungeachtet nicht mehr möglich war, die Philosophie auf früheren Stand-

punkte zurückzuführen, und man dieselbe doch als Basis anerkennen müßte. Freilich ist es höchst schwierig, in einer solchen Allgemeinheit jene Naturphilosophie, die einen so großen Reichthum in einzelnen Momenten und Uebergängen besitzt, darstellen oder verstehen zu wollen. Ich habe übrigens schon bemerkt, daß die Naturphilosophie nur die Grundlage des ganzen Systems war. Die Natur ist nur eine Seite der Welt, das Reale die andere. Die Philosophie mußte nur in die Tiefen der Natur hinabsteigen, um sich zum Geist in die ideale Welt zu erheben. Diese andere Seite der Philosophie könnte man also im Gegensatze von jener Naturphilosophie die Ideal-Philosophie oder Philosophie des Geistes nennen. Wenn ich also die ganze Philosophie Naturphilosophie nannte, so ist der Name nur a priori

oder aus bloßer Bequemlichkeit angenommen. Ein Name für sie ist schon aus dem Grunde schwer, weil sie die Gegensätze aller früheren Systeme in sich aufgehoben hat. Der Name absolutes Identität System, dessen ich mich nur einmal in meiner Vorrede bediente, ist nur eine äußere Bezeichnung. Sonderbar ist es, was viele, die nie in das Innere dieses Systems eingedrungen waren, aus diesem Namen zu folgern suchten: sie unternahmen nämlich zu zeigen, daß in demselben aller Unterschied zwischen Gott und Welt, Gut und Böse, Wahrheit und Irrthum aufgehoben wäre. Andere haben für dieses System noch andere Namen erfunden, worüber ich mich jedoch bei einer anderen Gelegenheit näher erklären werde.

Die Naturphilosophie hat nur die Genesis des idealen und realen Seyns

bis zu dem Punkte fortgeführt, wo das ursprüngliche Ich sich in der Totalität aller seiner Momente verwirklicht, wo es sich bis zum Ich des menschlichen Bewußtseyns erhoben hat. Dieses Bewußtseyn blieb aber nicht als allgemeines, reines Bewußtseyn, es wurde individuell, und daraus entwickelt sich ein neuer Gegensatz, und mit ihm eine neue Bewegung, in welcher die verschiedenen Momente des Idealen gerade so hervortraten, wie die Momente der Natur auf der andern Seite. Auf die Ausführung der Momente des Idealen kann ich mich jedoch nicht einlassen. Das Wesentliche davon ist kurz folgendes:

Auf der ersten Stufe wurde die Entfaltung des Wissens im Bewußtseyn nach allen Momenten gezeigt. Die zweite Stufe entstand durch den von der ersten herbeigeführten Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit.

20 Bogen.

Auf ihr wurde daher das sittliche Leben, der Staat betrachtet, der aber so in die Construction des Ganzen eingreift, wie der Organismus in die Natur. Die dritte Stufe enthielt endlich die Auflösung des Widerspruchs von Freiheit und Nothwendigkeit; sie führte die Kunst herbei, bei der sich allgemeines und individuelles Bewußtseyn vereinigt. Man möchte fragen, wo ich denn auf diese Weise eine Stelle für Gott und Religion übrig gelassen hätte, doch eine solche wird sich später zeigen, wenn ich mich über Religion und Philosophie besonders erklären werde.

Sie bemerken, daß diese Philosophie immer in stetig fortschreitender Entwicklung durch alle Momente des Realen und Idealen durchging. Sie ging aber gleichfalls immer nur an der wirklichen Welt selbst rücksichtlich ihrer ersten Seite fort; alles fand

in der wirklichen Welt seine Bestätig-
ung. Da nun aber durch diese Beschrän-
kung die Philosophie selbst beschränkt,
keineswegs aber falsch würde, so mußte sie
auch durch die höhere Philosophie aner-
kannt, und an ihre gebührende Stelle
aufgenommen werden. Wer bedenkt,
welche Macht dieses Anschließen an die
Wirklichkeit ausüben mußte, welche Ge-
walt durch Fichte allen Vorstellungen
bis dahin angethan worden war, der
wird begreiflich finden, daß es seinem
Systeme als der Versöhnung dieses Wi-
derspruchs im allgemeinen nicht an
Wirkung und Beifall fehlen konnte.
Die Fichtische Lehre, die nichts, als ein
einseitiger Idealismus war, erhielt
nach diesem Systeme eine ganz an-
dere Bedeutung; in einem ganz an-
dern Sinne war das Ich jetzt Substanz
der ganzen Natur. Es entstand an-
statt jenes einseitigen Idealismus

ein Real-Idealismus. Eines man jetzt entscheiden, daß es nämlich ein und dasselbe ist, was erkennt, und was erkannt wird. Die schwachen Gegenversuche Jakobi's mußten natürlich scheitern. Freilich sind Materie und Geist nicht eins; der Art des Seyns nach. Wäre dieß angenommen, so würden ja nicht einmal diese beiden Namen nothwendig gewesen seyn. Ich bemerkte dieses nur in Bezug auf diejenigen, die dieses System des Materialismus beschuldigten, auf so etwas Dürftiges sollte man nach Kant, Leibnitz, Spinoza noch zurückgehen? – Hätte man nicht auch, was doch mehr in der Linie gelegen wäre, nicht auch annehmen können, daß die Materie als solche, aufgehoben wäre, so wie Leibnitz dieselbe, als in den Geistern aufgelöst, darstellt? Nicht daß Formell, son-

denn daß nur das beiden zu Grunde liegende letzte Wesen ein und dasselbe wäre, welches aber dort als Materie, hier als Geist erscheint, dieß war die Behauptung. Die indirecten Wirkungen jenes Systems, wenn auch nicht die directen, waren desto erfreuender; dasselbe brachte eine allgemein veränderte Betrachtungsweise der Dinge hervor. Es lag in der Zeit, es sollte ein neues Geschlecht mit neuen Organen des Denkens ausgerüstet erstehen; die bis jetzt Geist und Gemüth gleich fremde Natur, in deren innern Triebfedern man kein tieferes Geheimniß ahnte, als in den Künsten eines Taschenspielers, mußte denselben wieder näher gerückt werden. Jene früheren Theorieen erklärten zur Noth, und nur nach Zugabe aller ihrer Voraussetzungen die Erscheinungen in der Na-

tur; allein konnte man mit Recht fragen, wozu diese Atome, wozu diesen ganzen Apparat, wenn die Natur keinen andern Zweck haben kann, als um uns die äußeren Erscheinungen der Natur zu zeigen? Wie man aber die Natur als ein Spiel ohne alles tiefere Interesse betrachtete, so behandelte man auch die Geschichte als ein bloßes Spiel gesetzloser Willkühr, und zwecklosen Treibens; ja man hielt sogar zu einer gewissen Zeit den für den Geistvollsten, der im Stande war, das Sinnlose derselben aufzudecken. Eine rühmliche Ausnahme hievon macht Johann von Müller, während der damalige größte Theil der Gelehrten in positiven Sachen ihre eigenen Wissenschaften verächtlich machen. In der Natur des Wesens des Geistes, und in der Geschichte

einer Gesetzmäßigkeit, wie sie der Na-
tur zu erblicken, das ist der Geist un-
serer Zeit. Wenn man nicht den
Gang der teutschen Natur übersieht,
so wird man nicht umhin können, zu
gestehen, daß seit der neuesten Philo-
sophie von Kant an ein völlig neuer,
und wie sie das Bessere hinstrebender
Gang der Literatur sich bildete. Ge-
rade durch das Anschließen an die wirk-
liche Welt hat die Philosophie ihren höch-
sten Standpunkt erreicht. Man weiß
nun, was im Wissen zu wissen ist.
Bestimmte Richtungspunkte sind ge-
geben, wodurch auch die abgesondertsten
Wissenschaften mit dem allgemeinen Be-
wußtseyn in einen organischen Zu-
sammenhang kommen können. Nicht
mehr das Eigenthum eines partiellen
Bewußtseyns zu seyn, sondern sich in
jenes Allgemeine zu verklären, muß
das Streben der einzelnen Wissenschaft

fangen. Das weite Gebiet des Wissens ist nicht mehr eine ausgebrannte Haide; dasselbe ist vielmehr eine mit frischem Morgenthau überglänzte Flur, aus der das Göttliche wiedererwacht. Glücklich derjenige, der zu einer Zeit geboren ist, wo es in jeder Wissenschaft das Höchste gilt, sie nämlich in einem alles umfassenden Organismus, sollte es auch durch noch so viele Mittelwege geschehen, aufzulösen. Nichts ist dem strebenden Geiste zu hoffen verwehrt, wenn er nur an der stufenweise vor sich gehenden Entwicklung hängt. Doch auch die neuere Philosophie hat ihre Schranken, die sich bis jetzt noch nicht zu überwinden vermochte. Doch darüber in einer andern Stunde.

Vorlesung XVI.

Die Schranke der zuletzt dargestell-

ten Entwicklung der Philosophie bestand, um es mit einem Worte zu sagen, darin, daß im Grunde auch sie nicht <u>über das bloß Thatsächliche</u> hinausgekommen ist. Alles, was sie mehr, als dieses hat, ist nicht das Ihrige. Ihr Vorzug vor den übrigen Systemen kann daher nur dieser seyn, daß sie jene Thatsache selbst reiner ausmittelte. Diese reiner aufgefaßte Thatsache bestand aber, wie aus dem bisher Erklärten folgt, darin, daß sie die Genesis der ganzen Natur sich bewährte, daß dieses Prius-Setzen der Natur schon dadurch sich rechtfertigt, daß das erkennende Subject jenes erkennbare Object nothwendig voraussetze; von der Präponderanz des Objectiven an bis zu dem Punkte hindurchführt, wo das Object zum vollkommenen Subject geworden ist, im menschlichen Bewußtseyn. Was jedoch außer dem Bewußtseyn ist, ist nach dieser Philosophie der Substanz nach eben dasselbe, was

was das Subject; nur mit dem Unterschie- 21 Bogen.
de, daß es außer das Bewußtseyn ge-
setzt ist. Die ganze Natur ist eine zu-
sammenhängende Linie, die nach ei-
ner Seite hin das Objective, nach der
andern das Subjective darstellt, aber
nicht so, daß im Objectiven das Subjecti-
ve, und im Subjectiven das Objective
völlig vernichtet würde; vielmehr
liegt dem Objectiven, noch immer das
Subjective zu Grunde, so wie im
menschlichen Bewußtseyn das Objective
nur latent geworden ist. In einem
durchsichtigen Körper ist die finstere
Materie nur in Klarheit verwan-
delt, keineswegs aber vernichtet.
Kein Punkt in jener Linie ist bloß
das eine oder bloß das andere, auch auf
dem äußersten Punkt des Objectiven.
Immer Realität zeigt sich das Objective
doch schon von dem Subjectiven er-
griffen, schon von diesem bestimmt.

Eben so verhält es sich auch auf der entgegengesetzten Seite; auch hier ist das Objective der <u>Substanz</u> nicht aufgehoben; es ist das b nur als a gesetzt, so daß also das b dem a noch immer zu Grunde liegt, oder daß a wohl a ist, aber nur als das in a verwandelte b.

In der ersten noch jugendlichen Freude über dieses gefundene Verhältniß wurde dann dieses als ein Polarisations-Verhältniß dargestellt. Wie nämlich von den beiden Kräften im Magnet, jene die homogene Seite flieht, die entgegengesetzte aber sucht und anzieht, wie dieses Bestreben gleichsam das erste Zeichen des Lebens in der Natur ist, so wurde angenommen, daß auch das Reale nur sich behaupte, als nur Objectives ist, indem es das Subjective anzieht, und umkehrt.

Das Objective und Subjective finden endlich ihren Indifferenzpunkt

im menschlichen Bewußtseyn. Allein wie in einer magnetischen Linie eigentlich nicht mehr als drei Punkte vorkommen; die beiden Pole und der Indifferenzpunkt, jeder Punkt der Linie aber wieder eben dieselben enthält; indem so jeder Punkt selbst wieder vergleichungsweise Nordpol, Südpol oder Indifferenzpunkt seyn kann, eben so ist es im Ganzen des Universums.

Alles Erkennbare ist nur ein durch Subjectiv gegebenes Objectives, freilich in der Art, daß in der unorganischen Natur das Objective, in der organischen oder animalischen dagegen das Subjective vorherrscht; allein auch schon in der unorganischen Natur tritt das Objective in die Dienste des Subjectiven, bis es im Menschen nicht zwar vertilgt, sondern zu Grunde gegangen ist, welches letztere der treffende Ausdruck der deutschen Sprache ist.

ren Indifferenzpunkt ist in der Natur das Pflanzenreich, das dem Tode und Leben gleich verwandt ist, allein schon in dem Insektenreiche tritt das Ueberwiegende, das Subjektive und die freiere Bewegung hervor. Wer den starren Gegensatz Fichtes zwischen Subjektivem und Objektivem kennt, wird begreifen, wie jenes Gleichniß dazu beigetragen habe, die Zeit über diesen Gegensatz zu erheben. Ich habe übrigens dieses Analogon nur darum angeführt, weil das Ganze nur auf einer glücklichen Wahrnehmung beruht, die aus einer tiefen Einsicht in den Weltprozeß hervorging. Dieser Prozeß kommt nämlich nur durch ein Fortschreiten vom Objektiven ins Subjektive zu Stand; diese allgemeine Bewegung ist das Losungswort. Das Hauptsächliche einer solchen Entwicklung ist nun aber eben, diesen Fortschritt gefunden zu haben. Denn in einer entgegengesetzten

Richtung ist keine Bewegung, also auch keine Wissenschaft möglich. Erst durch diese Philosophie ist jenes Fortschreiten in die Wissenschaft gebracht worden, so daß nunmehr in stetiger Succession jede folgende Stufe die vorhergehende begreift, und alle sich zuletzt in einem allgemeinen, höchsten Bewußtseyn vereinigen. In völliger Bestimmtheit aufgefaßt war, also nunmehr der Inhalt der Wissenschaft ein Prozeß, der durch successive Potenzen zu Stande kam; ja die Wissenschaft selbst wurde ein Prozeß, da hingegen bei Spinoza ein völliges Stillstehen stattfindet. Mit dem Begriff des Prozesses war auch der Begriff von Potenzen und Momenten gegeben. In diesen Potenzen liegen die Mittel eines wissenschaftlichen Fortschreitens, indem nie zu einem folgenden Momente übergegangen wurde, ohne in dem vorhergehenden seine Be-

gründung gefunden zu haben. Ueber den Begriff des Prozesses nun ist auch bis jetzt die Philosophie nicht hinausgekommen; man konnte zwar die Bedeutung dieses Prozesses verändern, aus einem realen einen dialektischen machen; in der Hauptsache aber war durch eine solche Veränderung nichts gewonnen, da durch sie die Philosophie keineswegs über die Sphäre der bloßen Nothwendigkeit erhoben wurde. Obgleich ich aber der Ueberzeugung bin, daß aus einer andern Vorstellung des Prozesses für die Philosophie kein Gewinn hervorgehe, so bin ich doch schuldig, über die versuchten Steigerungen der bisher dargestellten Philosophie ein Wort zu sagen.

Diese Philosophie hat nun zwar mehrere Verbesserungen gefunden. Die wesentlichste davon, die sich allein Giltigkeit verschaffte, bestand jedoch in

dem Versuche, dasselbe in's Dialektische umzuschreiben; ich nenne es eine bloße Umschreibung, denn der Urheber dieser Erfindung würde selbst nicht in Abrede ziehen, daß die Begründung seiner Philosophie nur aus jener übertragen sey. Der Unterschied ist blos formell, mithin auch die Verbesserung eine lediglich formelle.

Ich will mich hierbei aller Rücksicht begeben, welches Verdienst etwa demjenigen zustehe, der ein Violin-Concert in ein Klavier-Concert umsetzt. Der Urheber dieser Umwandlung, der mit mir zu gleicher Zeit an einer Universität war, wurde nun dazu verleitet, den realen Prozeß in einen dialektischen umzusetzen, durch den Rath einiger seiner Freunde, die nicht zu ausgedehnte Sache der Philosophie, wie damals die Logik war, zu lehren. Es war dem ein natürlicher und ein

der Philosophie nicht unwürdiger Gedanke, das Verhältniß im Realen auch im Denken nachzuweisen, so daß man von dem Inhaltslosen bis zum Erfülltesten in stetigen Steigerungen fortschritt. Durch dieses Fortschreiten von Begriffen in der Art, daß der eine immer den andern zur Basis hatte, war es nunmehr freilich möglich, eine selbstbewußte Logik als denkende Wiedergeburt unsres Denkens zu begründen. Dieß ist denn auch wirklich von Hegel geschehen in seiner Wissenschaft der Logik; ob es ohne alle Gewaltthätigkeiten abgegangen sey, und ob diese Logik zu Stande gekommen wäre, wäre nicht der objective Proceß vorausgegangen, da ja auch in jener Logik durchaus das Prinzip des Fortschreitens vom Objectiven ins Subjective angenommen ist, darüber will ich mich näher erklären. Der Ausgangspunkt des Hegels Logik ist ein objectiver Begriff

22 Bogen.

d.h. ein solcher, in dem am wenigsten Beimischung vom Subjectiven angetroffen wird, als dieser wird das reine Seyn angenommen. Dieser Begriff ist aber eben dasselbe, was das reine C ist, nur mit dem Unterschiede, daß dieser Begriff etwas rein gemachtes, jenes C aber als wirklich objectiver Anfang genannt ist. Dieser Begriff geht im bloßen Denken über in den Begriff des Werdens, woraus der Begriff der Quantität folgt. Wie gesagt, als bloßes System der Begriffe muß man diese Logik für ein wahrhaft gelungenes Werk anerkennen, wenn sie gleich als künstliches Werk eben auch ein gebrechliches ist. Der Urheber dieses Systems begnügte sich indessen nicht mit einer solchen Beschränkung, es sollte ihm vielleicht in der Folge als System der Philosophie dienen, allein diese willkührliche Voraussetzung, daß das Denken

in der Philosophie sich nur selbst in dem allmähligen Uebergange vom Abstracten zum Concreten zum Gegenstand habe, ist nicht identisch mit der Aufgabe der Philosophie. Von jeher hat man angenommen, daß Philosophie die Erklärung der objectiven Welt zum Gegenstand habe, auch Hegel kann sich dieser Aufoderung nicht entziehen, aber es läßt sich nimmermehr einsehen, wie es möglich sey, aus dem bloßen Begriff einen Uebergang in die Natur wirklich zu finden. Es ist leicht, in das reine Denken zu kommen, dieß hängt von jedem selbst ab, aber nicht so leicht ist es, aus dem reinen Denken herauszukommen; denn die Welt besteht nicht nur nicht aus jenen abstracten Begriffen, als auch nicht aus den concreten, sondern überhaupt nicht aus Begriffen. Auch der concreteste Begriff ist noch ein Begriff, wenn auch nicht ein abstracter. Die Welt besteht aus Begriffen

und zufälligen Dingen; aber das Reale ist die Differenz vom Denken. Wie die Welt im Denken aufgehe, ist leicht auszumachen, denn nichts ist begreiflicher als der Begriff; aber das, was wir über den Begriff in derselben noch finden, das fodert eine Erklärung. Hic Rhodus, hic salta.

Hegel glaubt, diesen Uebergang durch eine bloße Definition machen zu können, wie denn seine Philosophie überhaupt nichts anders ist, als eine Aufeinanderfolge von Begriffen, die freilich durch einer Bewegung mit einander verbunden sind, und nicht so starr auseinander stehen, wie etwa in der Wolf'schen Philosophie. Allein, da sie sich doch auch nur durch Definitionen bewegt, so vermag sie nicht mehr zu sagen, als ein in höherer Potenz wiederkehrender Wolfianismus. Hegel macht nun den

Uebergang durch folgende Definition:

„Die Natur ist die Idee in der Form des Andersseyns."

Käme es auf eine bloße Definition an, so möchte man sich diese allerdings gefallen lassen.

Allein was lernt dadurch mehr, als was er schon zuvor wußte? Nicht daß die Natur die Idee in der Form des Andersseyns ist, sondern wie die Idee dazukommt, sich selbst ungleich zu werden, dieß ist die eigentliche Frage. Wir wissen wohl alle, daß, wenn wir die Natur betrachten, zwischen Natur und Begriff etwas dazwischen liegt; woher ist aber durch diese Definition gerade nicht gesagt. Wer sollte wohl so unkundig seyn, daß er nicht das θάτερον der Pythagoräer, das nicht seyn sollte und doch ist; das dem Begriff entgegengesetzt ist, ihn nur unwillig leidet, aber doch annimmt,

nicht erfüllt hätte? Wer ist so stumpf, daß er sich nicht selbst sagte, daß die Natur etwas anderes, als der Begriff ist, und doch den Begriff aufnimmt? Die Frage ist, wie der Begriff es anstellt, um in dieses Andere zu gelangen. Keine bloße Definition vermag diesen Uebergang zu erklären. In der ersten Ausgabe seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften stellte Hegel die Natur dar, mit Recht als den Abfall der Idee von sich selbst. In der zweiten Ausgabe läßt er jedoch das „mit Recht“ weg, und stellt das Ganze nur historisch dar. Man muß daher annehmen, er finde es nicht mehr für recht, die Natur auf die frühere Art darzustellen, wenigstens läßt sich auf ein Schwanken denken. Wie kann sich die Idee entschließen, von sich abzufallen; ist dieser Abfall wirklich, so ist ein reales Ereigniß zu statuiren, und der Begriff

ist in diesem Falle nicht mehr als Begriff; ist aber kein wirklicher Inhalt gemeint, so ist jenes Wort ein leeres Wort. Um die wahre Aufgabe der Philosophie zu lösen, wäre es nicht zuviel, von einem Ende der Welt bis an's andere zu gehen, wenn dort etwa ihre Lösung zu finden wäre. Ein bloßer Begriff wird sie nie lösen. Freilich ist es leicht, nach einem solchen ein System zu bilden. Ich hätte, wie also leicht zu errathen ist, diese Philosophie als Verbesserung leicht übergehen können, da vielmehr durch sie die Philosophie von ihrer vorigen Höhe abgeleitet würde, wenn es nicht nur gewöhnliche Annahme wäre.

Qui tacet, consentire videtur. –

Vorlesung XVII.

Nichts ist begreiflicher, wie ich in der letzten Vorlesung sagte, als der

Begriff. Das Unbegreifliche beginnt erst mit dem, was dem Begriffe entgegengesetzt ist. Aber eben darum hat die Philosophie auch nur an diesem die Mittel ihrer eigenen Steigerung. Die Natur-Philosophie hatte sich an dieses dem Denken entgegengesetzte Seyn, an das dem Verstande widerstrebende und dennoch demselben selbst wieder in den Verhältnissen unterworfenen Prinzip, als es eine subjektive Bestimmung annimmt, gemacht. In diesem Prozeß findet ein wirklicher Fortschritt, eine wahre Bewegung statt; denn nur da gibt es eine Bewegung, wo ein Widerstand überwunden wird. In Hegels Philosophie, welche sich die dialektische nennt, geht das Denken eintönig in sich selbst fort; es hat keinen Gegensatz zu überwinden; wie kann daher auch in ihr von einem Prozeß die Rede seyn? Dem Ausgangspunkt

des ganzen Zustands ist der leerste, abstracteste Begriff, folglich weder etwas reelles, noch etwas dem eigentlichen Denken Entgegengesetztes. Es bietet derselbe durch seine Leerheit nicht mehr dar, als die Möglichkeit eines Wiedererfülltwerdens; bloß in diesem Sinne findet eine Bewegung statt. Da aber diese Leerheit etwas bloß Gemachtes ist, so ist die Bewegung des Erfüllens nur eine gemachte, künstliche, die bloß in dem philosophirenden Subject existirt, wie auch jenes reine Seyn, das ausdrücklich als das Nächste am Nichts bezeichnet wird, offenbar weder etwas reelles, noch auch außer der Abstraction vorhandenes. Die Natur-Philosophie fängt mit dem bloßen Object werden, dem sich selbst Verlieren des vorigen Subject-Objects an; dadurch ist eine Dissonanz gegeben, eine innere Nöthigung zur Bewegung,

zur Hervorbringung des Entstehens. 22 Bogen.

Ein leerer Begriff hat keine innere Nöthigung zur Erfüllung, nur ich, der Philosophierende, kann diese Nöthigung empfinden. Die immanente Nöthigung, welche Hegel dem leeren Begriff zuschreibt, ist also eine bloße Redensart, und kann nichts anderes bedeuten, als ich muß den abstrakten Begriff bis zu den concreten Bestimmungen fortführen. Der Begriff einer objektiven Bewegung fällt demnach ganz hinweg, da nur das Denken sich bewegt. Es ist durchaus kein wirkliches Geschehen vorhanden; die vorgebliche Bewegung ist weiter nichts, als eine Nachahmung, und man wird es mir nicht übel deuten, noch dazu eine schlechte Nachahmung der objektiven Bewegung. Der Unterschied dieser Philosophie von der Naturphilosophie besteht also bloß darin, daß sie sich alles

hingehend ins Reale und Schwierigkeiten ent-
hält, wodurch es denn freilich leicht wird,
weiter zu schreiten. Der letzte Begriff
nimmt übrigens alle früheren Momente
blos ideal in sich auf, nicht aber wirklich
als auch außer ihm bestehend, was in
der Naturphilosophie keineswegs der
Fall ist. Weil nun aber dieser Zu-
sammenhang im bloßen Denken nicht
auf die wirkliche Welt übergeht, so muß
denn dieses Denken aus keinem andern
Grunde, als weil es eine Natur in
der Erfahrung gibt, seine Momente
auch sich heraus projiciren, entlassen
oder auseinander werfen. Denn die
Idee ist schon ganz fertig, wenn sie
zu jenem Sich-selbst-endlich-werden
kommt. Diese Nothwendigkeit liegt
nicht im Begriffe selbst, sondern nur
im Philosophen, der eine solche an-
nehmen muß, weil leider noch eine
Natur existirt. Der Begriff gewinnt

oder durch dieses Außeinanderwerfen nichts, und hat als Begriff so lange kein Interesse, bis nicht eine gütige Vorsehung dem Menschen jenes Moments des Außeinanderfallens selbst darlegt. Der Uebergangsfaden reißt hier gänzlich ab, und der große Hiatus wird nur durch eine Definition verborgen. Es ist wohl der Mühe werth, über die Stellung einiges zu bemerken, welche die Natur-Philosophie auf diese Weise erhält. Der Begriff gewinnt, wie schon bemerkt, durch dieses Anderswerden nichts; er erhält dadurch kein neues Moment. Das neue sind nur die verschiedenen Gestalten des Begriffes selbst. Die Natur von Seite der Idee besteht einfach in dem Außeinanderfallen, und Nebeneinanderbestehen der Stufen, die in der Idee in einander bestehen. Die Genesis der Natur besteht

blos darin, daß es der Idee gefällt, die in ihr enthaltenen Momente auseinanderfallen und neben einander bestehen zu lassen. Die Natur ist nach dieser Lehre nichts, als die auseinandergefallene Idee; allein damit ist nur dann ein Sinn zu verbinden, wenn die Nothwendigkeit dieses Auseinanderfallens begriffen wird. Die hierauf folgende Naturphilosophie hat nicht mehr das ursprüngliche Produkt zum Gegenstande, sondern besteht in einem bloßen Folgen einer Definition. Die frischen und grünenden Gewächse der ehemals blühenden Natur-Philosophie finden sich hier nur noch als Herbarium; alles wird schnell endlich mit Definitionen abgethan, und erinnert nur zu sehr an Göthe's Spruch:

Selbst die Wissenschaft verliert
Nichts von ihrem raschen Lauf;
Denn, was bei uns vegetirt,
Schnell getrocknet wird es auf.

Vielleicht erinnern sich noch manche
unter uns an das lebendige Regen
im südlichen Deutschland, als die Er-
scheinungen des thierischen Magnetis-
mus in den achtziger Jahren unsre-
re Köpfe beschäftigten. Damals war
es auch, wo der Berliner Monatschrift
nicht aufhören konnte, jene Entdeck-
ungen als das Trug- und Machwerk
der Jesuiten zu verschreien.

1814 verpflanzte sich diese Lehre
in jene Stadt selbst, und jetzt konnte
sich diese Schrift nicht mehr weigern,
diese Entdeckungen als etwas ganz
Neues zu erheben. Von Berlin aus
sollte sich nun dieses Evangelium
in dieser Hinsicht über ganz Deutsch-
land verbreiten. Die abgeschmacktesten
Schriften des Dr. Mesmer, die im
südlichen Deutschland selbst niemand
lesen mochte, wurden dort als
die Zungen eines im Ruhe dem

Heiligkeit verstorbenen Lollhard's verehrt. Auf eine ganz ähnliche Weise wurde es mit der Naturphilosophie gehalten. Auch sie wurde eine Zeit lang ignorirt, dann verfolgt, und selbst durch Regierungsmaßregeln zu unterdrücken gesucht. Ich muß bemerken, daß ich durch diese Erwähnungen nicht irgend einem Volke nahe treten will, das eben wegen seiner literarischen Entwicklung das unabwendbare Schicksal erfährt, sich eine Menge leerer Köpfe zu erziehen, die auch eines Enthusiasmus für Nichtigkeit fähig sind. Möge der Süddeutsche auf der andern Seite auch seiner Vorzüge mit Bescheidenheit sich bewußt bleiben, und möge dem neueren Wolfianismus hier um so mehr seine Gränze gesteckt werden, als derselbe mit neuer Gewalt herauszubrechen scheint. Wenn dieser Wolfianismus die Wissenschaft auch

nicht weiter brachte, so hat er sie doch von dem früheren Boden abgelenkt; er hat eine Wirkung hervorgebracht, die in allen Fächern auch jetzt noch noch nachweisbar ist. Die objektive Richtung wurde durch ihn immer mehr in die subjektive verkehrt. Es scheint, man müsse die Frage aufwerfen, wie denn dieser Wolf'sche Rationalismus so schnell in Deutschland Eingang finden konnte; allein näher betrachtet ist die Sache sehr einfach. Dieser Rationalismus, der im Grunde nur in Tautologien besteht, und auf die Hauptsache keine Antwort gibt; der im Allgemeinen jeden da läßt, wo er ist, dessen erstes Prinzip, das nicht mehr nicht Gedacht-werdenkönnende ist, der auch in der Folge nichts behauptet: scheint im Durchschnitte dem teutschen Publikum am meisten angemessen.

denn alles Objective, und zu demselben Führende scheut der Deutsche als Mysticismus; das entschiedene Beharren im subjectiven Begriff wird als das einzige Rettungsmittel betrachtet. Man muß gestehen, daß die objective Richtung in ihrem Beginne nur undeutlich und schwach hervorgetreten sey. Als sich daher Hegel ihrer Mittel bediente, um eine subjective Philosophie in höherer Potenz aufzustellen, so ergriff natürlich die unüberwindliche Neigung des Deutschen zum Subjectiven mit Bereitwilligkeit diese Rückkehr. Außerdem war noch der Umstand günstig, daß man eine Philosophie dieser Art so ganz in seine Gewalt bekam; denn einmal kostete es keine große Mühe, den Anfangspunkt derselben aufzufinden, da man zuletzt bei diesem ersten Begriff ankommen muß, und zwar nothwendig. Eben so konnte man

auch im Fortgange nicht leicht fehlen, da er ja ein selbstgemachter ist. Ein solcher Eigendünkel des Denkens wird nun freilich nicht in eine gesunde Natur eingehen; aber doch wohl mittelmäßige Köpfe mit dem Dünkel hoher Wissenschaft erfüllen. Freilich gewannen vielen nicht das Eigenthümliche dieser Philosophie, sondern die lebendigen Ideen, die aus der früheren Philosophie von dieser umgeschrieben wurden. Indessen ist gerade auf diese Weise jene frühere Philosophie zeitig zur Erkenntniß der in ihr bestehenden Schranke gekommen, und könnte diese ganze Episode in der Philosophie, denn mehr ist die logische Philosophie nicht, um so ruhiger ansehen, als eben durch sie noch die Würde der Philosophie aufrecht zu einer Zeit erhalten wurde, 24 Bogen.

wo ein Krug und ein noch tiefer zu steigen ein Fries noch immer eine Rolle in der Philosophie spielten. So bin ich denn auf meine Philosophie selbst wieder gekommen.

Vorlesung XVIII.

Sie erinnern sich, daß in der vorausgegangenen Darstellung der Naturphilosophie eine Seite nicht in Betracht gezogen, sondern einer späteren Erwähnung aufbehalten war, da, nämlich die religiöse Seite dieses Systems. Unstreitig findet sich auch nach dieser Seite die Gränze, von der ich sagte, daß sie von der Philosophie noch nicht überwunden wurde. Es ist wenigstens so viel gewiß, daß der Hauptanstoß derselben, der auch von ihren Widersachern häufig benutzt wurde, ein Begriff über

Gott und sein Verhältniß zur Welt lag. Allein in der Art und Weise, wie dieß geschah, lagen arge Mißverständnisse. Man glaubte sich nämlich befugt, dieses System als Spinozismus ausgeben zu können, gleich als ob der philosophische Geist seit Spinoza sich im Kreise bewegt hätte, ohne einen höhern Stufe zu gewinnen. Dieß ist schon an sich unglaublich. Dazu kommt aber noch, daß der größte Theil, selbst der Gelehrten über Spinozismus sehr unbestimmte und zum Theil verworrene Vorstellungen hatte. Spinoza ist seit seiner Erscheinung ein Gespenst, das in der Philosophie umging, und fast von keinem herzhaft in's Auge gefaßt wurde. Die Hauptanklage dieses Systems war also, es sey Pantheismus. Da ich nun hier dieses erwähnen

Wortes zum ersten Male bedienen muß, dieses Wortes, mit dem man auch heut zu Tage noch alles Mißfällige bezeichnet, dessen sich viele Gedankenlose bedienen, bloß um einen ohnmächtigen Zorn auszulassen; so wird es nicht überflüßig seyn zu bemerken, welche Begriffe man denn damit verbinde.

Die gemeinste Vorstellung vom Spinozismus oder Pantheismus ist diese, daß man glaubt, dem Pantheismus zufolge, sey jedes einzelne Ding nur ein modifizirter Gott, oder es gäbe so viele Götter, als es einzelne Dinge gibt. Einige haben den Pantheismus sogar als dem Fetischismus verwandt dargestellt. Allein niemand, der den Unterschied menschlicher Denkweise auch nur historisch kennt, wird dahin kommen, zu sagen, daß der Fetischismus der Neger auch

nur einigermaßen verwandt sey, mit dem schwärmerischen Geiste eines indischen Pantheismus. Auf diese Weise wird dann auch jene Ungereimtheit begreiflich, wenn man daraus, daß Spinoza sagt, Gott sey das Allesseyende, welches also als solches kein besonderes seyn kann, sondern eben jedes Einzelne heraus-ämendirt; folgern will, daß er sagte, jedes Einzelne wäre Gott. Die Gottheit steht ja nach Spinoza in dem Hinausgehen über das Einzelne, jedes Einzelne aber ist die Einschränkung, Modification von jener. Man könnte ja eben so gut sagen: jede einzelne geometrische Figur ist gleich dem unendlichen Raum, daß das Verhältniß der Dinge zu Gott kein anderes ist, als der geometrischen Figuren zum unendlichen Raum. Diese Vorstellung

von dem System des Spinoza muß daher füglich dem literarischen Pöbel überlassen bleiben. Eine andere Erklärung, die etwas mehr Schein für sich hat, ist folgende:

Obgleich, wie gesagt, Nichts Einzelnes Gott ist, so ist nach Spinoza doch die Welt Gott gleich gesetzt, oder selbst Gott; oder von Gott nicht unterschieden. Allein versteht man unter dieser wirklich nur das Collectivum der einzelnen Dinge, so ist es unrichtig zu sagen, daß Spinoza diese Gesammtheit nicht unterscheide; denn es ist ja seine beständige Lehre: Gott ist das, was keinen andern Begriff voraussetzt, wie der Raum in der Geometrie. Die Welt hingegen kann nur als Folge von ihm begriffen werden. Diese Lehre setzt doch wahrhaft einen Unterschied zwischen Gott und Welt. Die Welt kann nach Spinoza nim-

immanenter Gott genannt werden, da nach ihm Gott ist Substantia in se considerata; Substantia, quae prior est suis affectionibus, unter welchen affectionibus, die endlichen Dinge verstanden sind. Die Welt bleibt also immer abhängig von Gott, und setzt die reine Substanz voraus; daher ist auch Pantheismus in diesem Sinne eine für das System des Spinoza unpassende Bezeichnung. Eher könnte man von diesem Systeme sagen, daß nach ihm nicht das All Gott, sondern Gott nothwendig das All, oder die Welt sey, denn allerdings muß man zugeben, nothwendig sey dem Spinoza gleich mit dem Seyn und Seyn mit dem Wesen, also nothwendig auch gleich mit dem Wesen, so daß also nach ihm Gott gar nicht ohne Welt gedacht werden kann, und er nicht actu Eins als die Welt ist. Es liegt nach Spinoza

in der Natur Gottes die Welt zu setzen, so wie er nur selbst ist; zwar ist neuerdings ein Versuch gemacht worden, die Welt aus dem Spinozischen Systeme ganz hinaus zu discutiren. Hegel in seiner zweiten Ausgabe der Encyclopädie sagt:

Man sollte das System des Spinoza eigentlich Akosmismus, als Pantheismus heißen. Ich bitte Sie, leiten Sie ja dieses Wort Akosmismus nicht von dem griechischen Adjectiv ἄκοσμος ungeschmückt, unordentlich ab, sonst möchte es freilich von manchen Systemen wahr seyn; es ist vielmehr nach Atheismus gebildet, allein wie kann man dieses von Spinoza sagen: Freilich ist die Welt nach ihm nur hervorgegangen aus lauter Modificationen Gottes; er kann ihr nicht das „a se existere" zugeben; aber läugnet er denn deswegen das Seyn der Welt überhaupt? —

Spinoza läugnet freilich, daß die Welt außer Gott, aber nicht, daß sie überhaupt ist. Es ist ein bloßes Blendwerk, als ob Spinoza die Realität der Welt geläugnet hätte; wenn er den einzelnen empirischen Dingen nicht dieselbe Existenz wie Gott, zukommen lassen will, so ist er eben darum genöthigt, die Substanz dieser Dinge in Gott zu setzen, als bloßer Affectionen von Gott. Statt dieses wohlbedeutenden Wortes Cosmismus findet sich noch ein anderes bei Jakobi, der sich sein ganzes Leben hindurch mit dem Gespenst des Pantheismus herumschlug, und dasselbe überall sah, auch da, wo es nicht war. Er meint, wenn er dieses System Cosmotheismus nennen würde, so würde man es sich eher gefallen lassen. Allein ich sehe keinen Unterschied zwischen πᾶν und κόσμος. Daher kann das System des Spinoza eben so wenig κόσμος als Pantheismus seyn; umgekehrt 25 Bogen.

könnte man eher sagen, jenes System sey Theopanismus, da Gott nach Spinoza nothwendig mit dem All gesetzt ist, oder Theokosmismus, denn nach ihm ist Gott, so wie er nur existirt, κόσμος oder πᾶν; er ist die causa rerum, wie die causa sui. Die Formen seiner Existenz sind gleichzeitig mit seiner Existenz, so wie diese eine nothwendige Folge aus seinem Wesen ist. Gott ist durch sein Wesen Ursache seiner Existenz, und dadurch auch Ursache von der Existenz der Welt. In derselben Stelle, aus welcher ich das elegante Wort akosmismus genommen habe, sagt Hegel auch, man müsse anstatt Pantheismus Monotheismus sagen, so dass also Gott das einzige Existirende sey, was wenigstens in der Lehre des Spinoza liegt; allein Hegel scheint auch hier nicht bemerkt zu haben Monotheismus nicht bedeute, dass Gott das einzig Existirende, sondern dass er allein sey. Dem Missverstehen

des Begriffes von Monotheismus scheint
es auch angemessen, die Einheitslehre
des Parmenides einen Monotheismus zu
nennen, so wie überhaupt von Monotheis-
mus zu reden. Doch dieses nur im Vorbei-
gehenden. Ich will zugeben, dass man das
System des Spinoza als Theopanismus be-
zeichnen. Allein will man ihm daraus
einen Vorwurf machen, so muss ich be-
merken, dass dieser Vorwurf so lange
ohne Bedeutung seyn wird, als alle bis-
herigen Systeme noch in Verlegenheit
sind, zu zeigen, in welchem Sinne Gott
nicht alles ist. Jener Vorwurf, dass Spinoza
Gott von der Welt nicht unterscheide, kann
nach dem bisher Gesagten also nur so viel
heißen, als dass er sie nicht recht unter-
scheide, denn dass er sie im Ganzen unter-
scheide, wurde bereits gezeigt. Da ich aber
zweifle, ob alle bisherigen Systeme das
vermeiden, was man dem Spinoza zum
Vorwurfe macht, so verliert bei diesem

Unbegreiflichkeit über die Unterscheidung Gottes von der Welt, oder die Art des Einflusses, jenen Vorwurf nothwendig alle Bestimmtheit und Kraft. Dasselbe gilt auch von dem gewöhnlichen Einwurf, daß Spinoza die Persönlichkeit Gottes läugnet. Freilich ist es die höchste Aufgabe der Philosophie, die Persönlichkeit Gottes begreiflich zu machen; allein so lange diejenigen Philosophen, die es für ihren Beruf erklären, dafür zu streiten, erklären, die Persönlichkeit Gottes sey unbegreiflich, oder wie Jakobi sagt, sie sey nach allen philosophischen Begriffen unmöglich, hat auch dieser Vorwurf keine besondere Bedeutung. Es bleibt also nichts übrig, als daß Spinozas System die Welt als aus einer blossen Nothwendigkeit, nicht aus einem göttlichen Willen hervorgegangen, oder als blosses Corollarium der göttlichen Natur ansieht. Allein so lange jene rechtgläubigen Philosophen gestehen, alle Philosophie laufe zuletzt auf Fatalismus

hinaus, wie dieß gleichfalls ein Satz von Jakobi ist, und also alle bisherigen Systeme diesen Kreis der Nothwendigkeit nicht zu durchbrechen vermochten, ja es sogar als Ziel der Philosophie angesehen wurde, alles als bloße Nothwendigkeit zu begreifen, so lange hat jener Vorwurf keine kritische Bedeutung. Spinoza hat vielmehr vor diesen voraus, aufrichtig gegeben zu haben, was diese zuletzt doch auch geben mußten. Ich habe dieses über Spinoza bemerkt, weil ich vorzüglich aufmuntern möchte, den Spinoza näher kennen zu lernen, insbesondere seine Ethik recht bald zu lesen.

Weil man nun aber die Naturphilosophie als Spinozismus ausgegeben hat, so werde ich mich auch darüber erklären müssen, obgleich ich den Unterschied beider für nichts halte, da auch die Naturphilosophie den Kreis der Nothwendigkeit nicht durchbrochen hat. Allein dadurch ist nicht behauptet, daß zwischen der früheren

und späteren Philosophie gar kein Fortschritt stattgefunden habe. Ich werde dieses übrigens um so mehr thun, als das System des Spinoza noch immer die Grundlage aller Systeme geblieben ist.

Spinoza sind die Entwicklungen einer späteren Zeit freilich noch fremd, allein sie liegen bereits alle in ihm vorbereitet, was seine Lektüre insbesondere anziehend macht. Die in ihm geschlossene Knospe mußte sich endlich zur Blume entfalten. Ich habe seine Philosophie schon einmal mit einem Götterbilde verglichen, an dem er aus Scheu noch keinen göttlichen Zug anzubringen wagte. Der Gott des Spinoza ist noch ganz in die Substanz versunken, die Dinge fließen aus ihm nicht in Folge einer Bewegung seines Willens, sondern ohne alle Bewegung, so wie zwischen dem Begriffe eines rechtwinklichten Dreiecks und der Hypothenuse keine ei-

zeitliche Bewegung stattfindet. Alles ist begreiflich; der Zusammenhang rein logisch. Von Spinoza's fast unentwickeltem Systeme unterscheidet sich aber das System der Naturphilosophie auffallend durch seine Fülle, durch die lebendige, sich selbst setzende Substanz das Ich oder unendliche Subject=Object. Ein zweiter Unterschied ist: daß die Formen des endlichen Daseyns, die nach Spinoza bloß der Substanz ohne Willen inhärirende Affectionen sind, in dem spätern Systeme die Bedeutung von Lebensmomenten annehmen, durch welche die höchste Idee zur Selbstverwirklichung hindurchschreitet. Daher auch der große Unterschied zwischen der Physik des Spinoza und der Naturphilosophie. Die Physik des Spinoza ist noch ganz mechanisch und atomistisch, und hat von der des Cartesius nichts voraus, der selbst noch in den Thieren nur unbeseelte Maschinen sah. In Bezug auf das

Verhältniß zwischen Gott und Natur ist der Spinozische Satz: Omnia sunt in Deo, et nulla sine eo, nec sine eo concipi posse, und zur wirklichen Verständlichkeit gelangt: die Art, wie die Dinge aus Gott fließen, wurde gezeigt und nachgewiesen, so daß wir nun das Nächstemal dahin kommen, zu erklären, was Gott der Naturphilosophie sey.

Vorlesung XIX.

Von dem Systeme des Spinoza unterscheidet sich, wie gesagt das System der Naturphilosophie durch sein Princip oder seinen ersten Begriff. Spinoza nennt zwar die absolute Substanz auch causa sui, aber mit einer bloß negativen Bedeutung, in wie ferne sie nämlich nicht selbst wieder verursacht ist durch etwas anderes, so wie jedes endliche Ding nach ihm von ihr verur-

setzt ist. Das Princip der Naturphilosophie ist nun zwar auch causa sui, aber wohl zu bemerken ist, die sich selbst setzende, sich in der Totalitaet selbst hervorbringende Substanz. Während also die Substanz des Spinoza todt ist, ist sie in der Naturphilosophie fortwährend sich selbst setzend, also geistig. Für Spinoza sind die endlichen Dinge bloß Modificationen der Substanz, gegen die sich die unendliche Substanz ebenso passiv verhält, wie der unendliche Raum gegen die Figuren, die in ihm beschrieben werden; nur daß jene Modificationen zugleich mit der Substanz vorhanden sind. Der Naturphilosophie hingegen sind diese Bestimmungen selbstgesetzte Bestimmungen der unendlichen Substanz, die unendlich in dem edeln Sinn ist, daß sie auch endlich seyn kann, und endliche Formen wirklich in sich einschließt, aus jeder Beschränkung aber mit gesteigerter Innerlichkeit hervortritt. 26 Bogen.

Nur dieses in der Totalitaet endlicher, aber von ihr überwundener Bestimmungen sich selbst bewahrende unendliche Prinzip ist der Naturphilosophie Gott. Der Einwurf also, daß auf diese Weise Gott alles sey, ebenso wie in den orphischen Gedichten Zeus, oder in dem indischen Brama alles ist, ist unmittelbar nicht als ungegründet zu bestreiten, nur muß man nicht übersehen, daß Gott nur in so fern alles ist, als er durch alles hindurchgeht, nicht in so fern, als er irgend etwas ist. Denn eben darum, weil er durch alles durchgeht, ist er alles. er ist alles, indem er nichts Einzelnes ist. Eben dadurch ist er aber als Nichts gesetzt, und gerade als dieses Nichts gegenüber der Totalitaet aller endlichen Bestimmungen ist Gott. Es ist also kein Punkt, bei dem man Gott festhalten könnte. Nennen wir Gott a, so ist er zwar auch der endlichen Bestimmung b, c, d etc. gleich, aber nicht so, daß er b ist sejunctim a reliquis,

sondern er ist b + c + d in der unaufhaltsamen Bewegung, und ist b nur tanquam in transitu. Wohin ich in der unabsehbaren Reihe der endlichen Dinge komme, finde ich immer nicht Gott selbst, sondern nur seine Fußstapfen. Es ist ein alter Satz: „es ist nichts, das Gott wäre, und es ist nichts, das er nicht wäre". Ich kann nicht sagen, daß er b ist, aber auch nicht, daß er es nicht ist, weil er ja b + c + d ist. In diesem Sinne konnte man wenigstens auf dem bis jetzt erlangten Standpunkt der Philosophie nicht schlechterdings sagen: Gott ist nicht die Materie gleichsam als ein verzehrendes Feuer; so nämlich, um sie wieder aufzuheben. Darin also, daß man sagte, Gott sey alles, liegt also nichts Verwerfliches, wenigstens nach den bis jetzt vorhandenen Begriffen. Erst in der Folge werden wir im Laufe der weiteren Entwicklung den zarteren Unterschied angeben kön-

nen. Die Schranke des Systems der Naturphilosophie lag also darin, daß es im Grunde ein bloßes Nothwendigkeits-System, wenn gleich auf die höchste Stufe erhoben, daß es ein bloßer potenzirter Spinozismus war, denn noch immer setzte die unendliche sich selbst setzende Substanz jene Bestimmungen des Seyns, deren Totalität die Welt ausmacht, nicht mit Willen und freiem Entschluß, sondern nur ihrer Natur gemäß. Diese Eigenschaft kann jedoch bei dem Standpunkte der bisherigen Philosophie kein allgemeiner Widerlegungsgrund seyn, denn wenn jemand sagt, mir ist ein System, in welchem alles sich als nothwendiger Ausfluß einer Vernunft darstellt, genug, so ist dagegen nichts Erhebliches einzuwenden. Allein, wenn man die Freiheit nicht aufzugeben braucht, und das ursprüngliche Wollen auf ein System der Freiheit gerichtet ist, so würde es noch

allein darauf ankommend, zu untersuchen,
ob jene ursprüngliche allen bisherigen
Systemen bis jetzt zu Grunde liegende
Thatsache uns wirklich nöthigt, auf einem
solchen präsumirten negativen Stand-
punkt stehen zu bleiben. Dieses ist zum
Voraus unglaublich, da in der reinen
Thatsache nichts enthalten ist, als dass ein
Prozess ein Uebergewicht des Subjectiven an
sich befindet, ob dieses Uebergewicht aus der
Natur des sich selbst erzeugenden Wesens
folgt; oder aus einer freien Causalitaet,
ist durch die reine Thatsache nicht entschie-
den. Jeder blosse Schluss ist aber an sich
unzulänglich, um so mehr, als es möglich
ist, dass eine mehr oder minder beschränk-
te oder unbestimmte Auffassung der
Thatsache, denselben zu Grunde gelegen
habe. Auf jeden Fall müssen wir
auf die Thatsache zurückgehen, schon des-
wegen, weil der Ausdruck jener That-
sache noch immer sehr unbestimmt ist

und der Begriff von Subject-Object nur so zusagen als überliefert und bekannt angenommen wurde. Wir können die Thatsache selbst bis jetzt bloß durch historische Entwicklung in den verschiedenen Systemen. Der reelle Gehalt, ihre letzte entscheidende Bestimmung fodert eine andere Entwicklung, wir müssen von dem Standpunkte ausgehen, auf dem sich jeder befindet, der eben erst zu philosophiren anfängt; erst dann wird uns die letzte entscheidende Bestimmung ins Gewisse gesetzt werden. War mein Vortrag bis jetzt einleitend, so wird er von nun an definitiv, d. h. wir fangen von dem Punkte an, bei welchem ein jeder, sich selbst erst gründende Philosophie anfangen müßte. Ich gehe daher von der geschichtlichen Entwicklung zur rein wissenschaftlichen fort.

System Schellings.

Vor allem ist es natürlich, daß eine sich erst zu begründen strebende Philosophie auf sich selbst reflektire, um sich bewußt zu werden, daß es ihr um ein Erkenntniß zu thun sey. Sie muß daher zuerst die Art, oder Natur ihres Erkennens bestimmen. In so ferne hatte also Kant recht, daß die Philosophie mit der Kritik des Erkenntniß-Vermögens anfangen müsse. Freilich nicht die Philosophie als eigentliche Wissenschaft, wohl aber als bloßes Suchen nach dem Punkt, von welchem Punkt aus sie in die progressive Richtung fortschreiten mag. Dieses Vorgehen ist nun aber nicht in der bloßen Abstraction d.h. auf eine Weise ausführbar, auf welche das Seyn von dem Erkennen gänzlich ausgeschlossen bliebe, welcher aber das Erkenntniß sich doch einen Weg

in das Seyn fände, denn sobald man einer Kritik nicht bloß empirisch, sondern wissenschaftlich zu Werke gehen will, so muß diese Kritik selbst methodisch seyn. Allein hierbei ist es ja denn eben um ein Erkennen des Erkennens zu thun, so daß also das Erkennen selbst zum Gegenstande gemacht, und folglich als Seyendes erklärt wird. Ich kann also das Seyn, das ich umgehen wollte, doch nicht umgehen, denn ich muß das Erkennen entweder als Seyendes oder nicht Seyendes erklären. Unterlasse ich es, so bin ich aber nicht auf den Grund gegangen, so wenig ist es möglich, das Erkennen als nicht Seyend zu betrachten, daß es sogar als das vorzugsweise Seyende von Kant und Fichte anerkannt wurde, und das bloß Erkannte geringer, als das Erkennbare, ja selbst als nicht wahrhaft Seyend erklärt wird. So erkannte Cartesius

das Seyn nur als unmittelbar mit dem 27 Bogen.
Denken gesetzt an: cogito ergo sum; alles andere bezweifelte er. Das Denken ist ihm jedoch nicht bloß dasjenige, was wir vorzugsweise denken nennen, sondern eine jede Function des denkenden Subjekts, so daß selbst Empfindungen unter dasselbe gehören. Er gab übrigens zuerst der Philosophie diese Richtung. Allein, indem er das erste Seyn dem Erkennen zugestand, sieht er sich genöthigt, das Seyn des bloß Erkennbaren X zu bezweifeln; und gibt er auch in der Folge die Ueberzeugung von dem Seyn dieser Welt vor, so kann er ihr doch nur ein Seyn secundo loco zugestehen. Das Erkennen ist also so sehr das Seyende, daß unausbleiblich die Versuchung entsteht, dem bloß Erkennbaren das Seyn abzusprechen, wie dies auch in dem Systeme des Idealismus von Malebranche und Berkley geschah,

noch denen nichts als Gott und die Geister=Welt sammt den Vorstellungen, die jener in dieser hervorbringt existirt. Dieses Läugnen der Existenz der Körperwelt ist indessen ganz gegen den Vertrag zwischen dem Philosophirenden und dem, der sich von ihm belehren läßt. Denn die Uebereinkunft wurde dahin getroffen, daß jener diesem die Welt erklären, nicht aber, daß er dieselbe als nicht seyend von aller Erklärung ausschlösse; was würde man wohl von einem Chirurgen halten, den man rufen läßt, um ein krankes Glied zu heilen, wenn derselbe, um sich die Sache leichter zu machen, das Glied sogleich ganz wegnimmt?; es ist kein geringer Beweis der geistigen Erfahrung unserer Zeit, daß Erklärungen dieser Art kaum Gehör finden. Mit einem Idealismus der Art ist jetzt durchaus nichts mehr anzufangen; man muß einmal den erkennbaren Theil der Welt

ein Organ zu erkennen, wenigstens in so weit, daß er nicht Nichtseyend sey. Cartesius begründet die unmittelbare Gewißheit seiner selbst dadurch, daß er sagt; wenn ich auch an allem zweifle, so bleibe ich mir zuletzt doch selbst noch übrig, als der, welcher zweifelt, oder denkt. An sich selbst glaubt er denn noch nicht zweifeln zu können, weil ich, ich mag nun wachen oder träumen, doch noch immer in meinem Sinne denke; so daß ich also, je öfter ich zweifle, desto öfter meine Existenz beweise, indem ich zuletzt immer in die Worte ausbrechen muß: Ich denke, ich zweifle, also bin ich. Allein auf diese Weise könnte er aber so gut auch an seiner Existenz zweifeln, denn in dem Cogito ergo sum kann das Conclusum „*sum*" doch nur so viel enthalten, als das Praemissum „*cogito*"; daher heißt jener Satz nicht mehr, als sum quodammodo,

oder als quatenus cogito, ich bin nur als Denkender: Es hat also dieses Sum nicht die Bedeutung unbedingten, sondern nur eines relativen Seyns. Aber ein solches muß ja Cartesius auch dem bloß Erkennbaren zugestehen; er kann ja auch in diesem nur bezweifeln, daß sie unbedingt seyen; denn sonst hat dieses Zweifeln gar keinen Sinn. Die Dinge müßen daher wenigstens nicht nichtseyn, wenn ich an ihrer Relativität zweifeln soll. Der Gegensatz der Welt beruht demnach bloß auf der gewissen Art des Seyns, auf einem quodammodo Seyn, das Nichtbewußte kann dann freilich nicht in dem Sinn seyn, wie das Bewußte. Man könnte sagen, dieses wäre das vorzugsweise Seyende, allein dadurch ist nicht gesagt, daß das andere absolut nichts sey; es ist nur relativ Nichts, im Verhältniß nämlich zum Bewußten. Lediglich in diesem Sinn haben auch die

griechischen Philosophen von einander [illegible] gesprochen.

Vorlesung XX.

Es ist nun falsch, und für die Dauer nicht ausreichende Hilfe in der Philosophie, daß man die Realität der Sinnenwelt aufgibt, und die äußere Welt blos in der Vorstellung der intelligenten Welt existiren läßt, da man nicht mehr Grund hat, wie ich bereits erwiesen habe, an der Existenz der Dinge außer uns, als an unserer eignen Existenz zu zweifeln. Es wird daher jeder, dem es ernst um die Philosophie ist, um einen jeden Schritt nur mit dem Vorsatz anfangen, auch dem nicht erkennenden Theil der Welt ein Seyn zuzugestehen, zwar nicht in dem Sinne, wie das Erkennende ist, aber doch auch so, daß das blos Erkennbare nicht ganz nicht sey. Ich kann

zwar dann von dem, was nicht wie das Erkennende ist, sagen, daß es im Vergleiche mit diesem das Nichtseyende sey. Allein damit ist noch ganz und gar nicht gesagt, daß es auch mit sich selbst verglichen nichts sey, es kann noch gar wohl auf seine Weise seyend seyn. In diesem Sinn sprachen auch die griechischen Philosophen von einem μὴ ὄν, was manchem unter den neuern auffiel. Sie sagen nämlich von diesem nicht Seyenden nicht, daß es absolut nicht sey, sondern nur, daß es relativ nicht sey. Das Nämliche sagt Plutarch, indem er in Bezug auf dieses μὴ ὄν erklärt, man müsse nur unterscheiden, zwischen μὴ εἶναι und μὴ ὄν εἶναι: das erstere hebt freilich das Seyn ganz auf, das zweite hingegen hebt das Seyn auf eine gewisse Weise auf. Das μὴ ὄν ist bloß das Nichtseyende in Bezug auf das, was wir vorzugsweise das Seyende nennen, aber keineswegs

das Ganz= und Gar = Nichtseyende. Daher übernahm auch Plato den bekannten Satz der alten Sophisten, daß das Nichtseyende auf keine Weise seyn könne, so daß demzufolge unter andern auch kein Irrthum existirte und es folglich auch keine Wahrheit gebe, in einem eigenen Gespräche *Sophistes* genannt, zu widerlegen, indem er zeigte, daß auch das in einem gewissen Sinne Nichtseyende allerdings sey, und daß ohne ein solches Seyn Irrthum und Wahrheit gar nicht möglich wäre. Ich erwähne dieses Gespräch, um es meinen Zuhörern auf alle Weise anzuempfehlen. Können Sie sich nach Durchlesung desselben das Zeugniß geben, daß Sie es verstanden haben, so dürfen Sie überzeugt seyn, daß Sie die erste Weihe der Wissenschaft erhalten haben. Auch aus diesem Dialog geht übrigens hervor, daß es zu den Präliminar= Artikeln einer

wahren Philosophie gehört, jenes Seyende geringerer Art ebenfalls in seiner Art als Seyend anzuerkennen. Diese Billigkeit muß man sich gleich anfangs zum Gesetze machen, weil das Gegentheil sogleich auf unnatürliche Begriffe führt. Nachdem nun dieses als anerkannt vorausgesetzt werden darf, so wird die nächste Frage seyn, wie denn dieses Geringere seyend sey. Hier ist sogleich einzusehen, daß dieses Nichtseyende auf keine Weise seyend sey, wenn man die Bestimmung, daß es nicht das Erkennende ist, bis zu einem Extrem treibt, so daß also das auf eine geringere Weise Seyende gar nichts von dem erkennenden Prinzip in sich habe. Allein dasselbe ist allerdings nicht das Erkennende, indessen doch nicht ganz von diesem Prinzip abgeschlossen. Dies ist nicht möglich aus folgenden Gründen:

Wir haben das Nichtseyende be=

28 Bogen

stimmt als ebenfalls Seyendes; das aber, wodurch es ein Seyendes ist, ist eben das Maaß, die Bestimmung in ihm, die Gränze. Nun kann aber die Gränze nicht von dem herkommen, was begränzt wird, und selbst der Gränze bedarf, denn dieß ist das seiner Natur nach Unbegränzte. Alles also, wodurch dasselbe Seyendes, und folglich Erkennbares wird, kann nur von dem dem Seyn entgegengesetzten Prinzip herkommen. Allein dieses, was wenigstens die Form der Erkennbarkeit ist, muß doch mit demjenigen verwandt seyn, was auch die Ursache des Erkennens ist, oder auf eine andere Weise ausgedrückt, die Ursache des Erkanntwerdens und des Erkennens muß ein und dasselbe Prinzip seyn. Alles, was ein Erkennbares ist, muß selbst schon das Gepräge der Intelligenz des Verstandes an sich tragen; das, an dem der Verstand schlechterdings

keinen Antheil nimmt, ist auch schlechthin ein Unerkennbares. Das aber, was nicht blos das Erkennbare, sondern Erkennende ist, kann von jenem nur dadurch sich unterscheiden, dass es nicht blos das Gepräge des Verstandes an sich trägt, sondern dass es das Erkennende selbst ist. Wir sind, um es noch einmal kurz zu wiederholen, von der Frage ausgegangen, wie die Art des gemeinen Seyns zu denken sey, und ich bemerkte, dass bei demselben das erkennende Princip nicht ganz fehle, weil jenes immer als Erkennbares, folglich als Begränztes, und eben deswegen an dem Verstande wenigstens der Form nach Theilnehmendes vorausgesetzt wird. Wir können uns auch so ausdrücken, was an dem Erkennbaren das Gepräge des Verstandes hervorbringt, kann nur das Princip des Verstandes selbst seyn. Wenn dieses Princip nur eine sich selbst nicht fremde Form hervorbringt, so ist

das Entstehende ein Erkennbares, nicht ein Erkennendes, wenn es hingegen das Reale ganz in sich verwandelt, so ist das Entstehende das Erkennende selbst, nicht blos das Erkennbare. Schon Cartesius gab Veranlassung, das dem Realen entgegengesetzte Princip als Verstand zu bestimmen. Spinoza hingegen hingegen hatte in seinem Begriff der unendlichen ausgedehnten Substanz, der er das unendliche Denken entgegensetzt, schon den Begriff eines unendlich schrankenlosen Realen, das erst durch die Form des Verstandes erkennbar wäre. Eben darum hatte Spinoza ein Mittel, die Modificationen der ausgedehnten Substanz begreiflich zu machen, wie ich schon zeigte; allein er hat es nicht benutzt. Spinoza gibt dem Denken an den Bestimmungen der ausgedehnten Natur keinen Antheil, und doch lassen sich Modificationen nur da denken, wo eine Bestimmung,

einer Bestimmung nur, wo eine Begrenzung ist; aber in der unendlich ausgedehnten Substanz selbst ist *keine* Begrenzung. Die unendliche Ausdehnung ist ja eben die Form des seiner selbst *Ohnmächtigen*, sich selbst nicht *besitzenden* Wesens, welches eben darum sich auch selbst keine Schranken setzen kann, es ist ein *Unendliches in dem Sinne*, wo es nicht mehr Vorzug, sondern Mangel ist. Ueberhaupt ist es ein großer Fehler in der deutschen Philosophie, unendlich als etwas Positives, als einen Vorzug zu nehmen, da es doch nur etwas Negatives seyn kann. Viel besser bezeichnen die Franzosen das Vollkommene als etwas Geschlossenes, fini.

Das unendliche Denken hätte sich also nach Spinoza denken lassen, als die das *außer sich Gesetzte* wieder in sich selbst zurücksetzende Potenz. Dieses Zurückbringen konnte aber nicht ohne Modificationen des *ausgedehnten* Wesens geschehen,

und dieses nicht ohne zunehmende Innerlichkeit des zuerst äußern bis dorthin, wo es selbst das Erkennende, das Bewußtseyn wird. Allein Spinoza macht davon keinen Gebrauch, er setzt, wie ich schon einmal bemerkte, Modificationen in der Ausdehnung bloß, weil es Dinge gibt; würde es keine Dinge geben, aus seinen Prinzipien folgten sie nicht.

In Leibnitz, der in der Folge als philosophischer Erfinder am nächsten an Spinoza steht, findet sich schon die Anerkennung der Subjectivität der Modificationen. Alle Modificationen sind nach ihm Wirkungen der Subjectivität, oder Monaden. Das Ausgedehnte ist nach Leibnitz ein bloßes Phänomen, das auf einer verworrenen Vorstellung der geistigen Monaden beruht. Leibnitz läßt die Materie allerdings auch außer mir bestehen, aber auch als Geistiges. Jede Monas ist ein schlechthin

unkörperliches Wesen. Schauten wir die Dinge wie Gott an, so sähen wir die Welt vorstellenden Substanzen ganz in ihrer Einheit und Innerlichkeit; allein wir sind nun einmal nicht in jenem perspectivischen Mittelpunkt, daher die Verschiebung der Monaden, die verworrene Vorstellung, die Materie. Alles Materielle hat nach ihm die schlafende, die organische, die träumende Monaden Welt, der Mensch die bei sich selbst seyende Monas. In dieser Beziehung kann Leibnitz als Vorgänger der Naturphilosophie betrachtet werden, allein er ist doch blos ein Intellectualist, wenn ich auch nicht sagen will Idealist, um mir diesen Namen für eine spätere Klasse von Philosophen aufzubewahren. Leibnitz hat nämlich mehr oder weniger alles in den Verstand aufgelöst, das dem Verstande ursprünglich entgegengesetzte Prinzip hat er durch sein System völlig aufgehoben.

eben darum, weil ursprünglich nach ihm alles geistig ist, wird es ihm schwer, die Erkennbarkeit zu erklären, und er sieht sich deshalb gezwungen zu einer prädestinirten Harmonie seine Zuflucht zu nehmen. Da nämlich jede Monas rein geistig ist, so kann sie auch die andere nicht einwirken, allein da dennoch in der Welt die Monaden beständig auf einander wirken, so kann Leibnitz nicht mehr anders, als diese Einwirkung durch eine vorausbestimmte Harmonie zu erklären, indem jede Veränderung in der einen Monas sich in der andern nicht direkt, sondern nur vorausbestimmter Weise darstellt. Dadurch ist etwas Schwärmerisches in sein System gekommen. Wir sehen indessen doch, daß in der deutschen Philosophie sich immer mehr der Unterschied zwischen Erkennendem und Erkennbarem fortbildete. Dadurch, daß Leibnitz alles zur Monade machte, zeigte er wenigstens, daß kein Ding

völlig frei sey von dem erkennenden Prinzip.

Kant hat endlich das unsterbliche Verdienst, mit deutlichem Bewußtseyn ausgesprochen zu haben, daß alles, was ist, das Gepräge des Verstandes in sich trägt. Kant setzt als Grund, d. h. als Grundlage aller Erkennbarkeit ein unerkennbares, das er freilich mit einem ungeschickten Ausdrucke Ding an sich nennt, denn als ein solches müßte es entweder seyend seyn, und dann ist es erkennbar, also nicht mehr, was Kant mit dem Ding an sich bezeichnen will, außer allen Verstandesbestimmungen oder es ist wirklich ein an sich Unerkennbares, dann hört es aber auf ein Ding zu seyn; aber so ungeschickt als der Ausdruck Ding an sich, ist der Ausdruck νοούμενον, denn nach seinem Begriffe müßte es eben ein ἀνοούμενον seyn, weil alles Vollständige selbst Verstand in sich haben muß. Das zweite, was von Kant zu bemerken ist, besteht darin, daß

29 Bogen.

an die Verstandes-Bestimmungen bloß in das Subject unserer Vorstellungen setzt; das objective Ding außer uns ist blos ein Ding an sich, und nimmt erst in uns Bestimmungen der Erkennbarkeit an. Allein es gibt allerdings ein Unerkennbares, aber Kants Dinge an sich, oder das Objective ist ein sich selbst schon subjectiv Gestaltetes, und dadurch dem Erkennen Angemessenes. Das Ding an sich von Kant verwandelt sich erst nach Kant durch die transcendentale Synthesis der Apperception in ein Ding, als Ding an sich ist es nach ihm von allen Verstandes-Bestimmungen blos wie ein x der Mathematiker. Wir dagegen sagen: es gibt kein absolut Objectives, sondern jedes Ding an sich ist schon ein objectiv subjectives, denn ohne subjective Bestimmung ist kein wahres Ding mehr.

Fichte spricht endlich von dem Objectiven nur überhaupt, anstatt von dem Objectiven der wirklichen Vorstellung, und sieht auch

deshalb nicht, wie viel schon in dem Objektiven selbst Subjectives liege. Er nahm das Unerkennbare, welches die Grundlage alles Erkennbaren ist, vollends hinweg, und hat auf diese Weise alles in bloße Subjectivität verwandelt. Ein solches Extrem wird sich nun freilich nicht in die Länge halten können. Das Objective kann nicht geläugnet werden, es ist das nothwendige Prius der Erkennbarkeit, freilich nicht als Superioritaet. (Weiß)

Vorlesung XXI.

Das bloß Erkennbare unterscheidet sich, wie schon bemerkt, von dem Selbsterkennenden bloß dadurch, daß es nur das Gegenüber des Verstandes an sich hat, während das vorzugsweise so genannte Erkennende ganz in Verstand umgewandelt ist. Indessen bleibt auch hier noch das dem Subjectiven Entge-

B

gengesetzte, das C., immer sei die Grundlage. Es ist also in dieser ganzen Stufenfolge das Substrat noch immer dasselbe; das anfänglich blinde Object C wird immermehr subjectiv, gleich dem a, allein auch auf der höchsten Stufe des a ist es noch immer C, nur als a Gesetztes. Es herrscht also ein immerwährendes Schwanken zwischen Seyn und Nichtseyn, denn das a Seyn ist für C das Nichtseyn, oder wie sich die deutsche Sprache trefflich ausdrückt: Im a Seyn geht das C zu Grunde, das a ist der Tod für das C an sich oder von sich selbst, doch nur C.

Wir müssen daher bestimmter unterscheiden, zwischen dem Subjectiven, das in C nur gesetzt ist, und dem Princip des Subjectiven. Dieses ~~ist~~ nicht in a umgewandelte C, sondern nur die Ursache dieses Umwandelns seyn, so daß also C, welches mehr und mehr gleich a wird, das blinde, grenzenlose Seyn,

das ἄπειρον des Plato, ist, genau besehen a ist, in so fern es nicht das den b hervorgebrachte, sondern der reine Gegensatz von b ist, dem man nichts weiter zuschreiben kann, als den Willen, b gleich a zu setzen. Das zweite Prinzip ist demnach a, in so fern es Ursache des b ist. Ich muss hier bemerken, dass wir uns bloss auf dem Boden des Thatsächlichen befinden. Diese Umwendung ist uns bloss aus der Erfahrung bekannt, wir wissen noch nicht, was dieses dem b entgegengesetzte Prinzip sey. Genug, dass es uns bereits auf einen Dualismus geführt hat, dieses Wort jedoch im gemeinsten Sinne genommen, so dass damit nicht gesagt seyn soll, ob ließen sich jene zwei Principien nicht in einem höhern vereinigen. Vorläufig haben wir bloss gefunden das blinde, grenzenlose Seyn, Realprinzip und das ihm entgegengesetzte, die Ursache des sub-

jedes Werdens, das Realprinzip.

Je reiner Sie diesen Gegensatz auffassen, desto deutlicher wird Ihnen das werden, was ich in der Folge sagen werde. Wir stehen hier im Ganzen auf dem Standpunkte des Pythagoras, welcher lehrte, daß aus dem Uebergrenzten und aus dem Begrenzenden jedes Ding entstanden sey. Er lehrte dieses in einem dem unsrigen ganz analogen Sinne, indem er sagte: daß das Grenzenlose schlechthin unerkennbar wäre, daß aber das Begrenzende und das Uebergrenzte uns beides des Begriffes fähig mache. Die Identität unserer Ansicht mit der des Pythagoras erhellt ferner auch noch daraus, daß derselbe Unterschied zwischen μόνας und δύας, die μόνας den Vater, und die δύας die Mutter aller Dinge nannte. Begriffe dieser Art lassen sich nun freilich nicht so leicht aus den alten Schriftstellern entlehnen oder deuten,

Cf. hierüber und über das Folgende Boeckhs Philol. pag: 45 – 57.

das zeigt zur Genüge der Mißverstand derselben von vielen Philologen. Nur eigene Untersuchungen im Gebiete der Philosophie können darauf führen.

Denn δύας der Pythagoräer, welche öfters auch den Beisatz ἡ ἀόριστος führt, bedeutet doch gewiß nicht, was ein neuerer Philolog glaubt, die empirische Mannigfaltigkeit; denn auf diese Weise wären die Pythagoräer nothwendig schon zu den Dingen gekommen, während sie dieselben doch erst aus der δύας entstehen lassen.

Boeckh l.c. pg 55 sagt: „Unter dem ἀόριστος δυάς ist nämlich bloß der Begriff des verschiedenen Mannigfaltigen dargestellt, welchem erst durch die von der Einheit gegebene Begränzung die bestimmte Zahl zukommt.

Wo Mannigfaltigkeit ist, muß es Begrenzung geben, wo Begränzung ist, da müssen Dinge vorhanden seyn; – es wäre demnach schon gesetzt, was erst erklärt werden soll. Denn δύας kann nichts anders seyn, als unser b, das aber seines Gegensatzes mit a ungeachtet dieses letzteren empfänglich ist. Unser b ist an sich blos b, aber auch im Verhältniß zum andern

Prinzip ein das von dem entgegengesetz-
ten a in ihm hervorzubringenden Sub-
jektiven anfängliches b. Aus diesem
Grunde wird wird die δύας nothwendig
als weiblich gedacht und von den Pythago-
räern auch als Weiblichkeit ausgedrückt.
Für sich ist also b das Subjektiven anfäng-
lich, in der Wirklichkeit ist aber stets
ein doppeltes, das immer b ist, das unge-
wisse, zwischen zweien schwankende, un-
bestimmte, das, was es ist, immer auch
nicht ist.

Wie der Mensch nicht so geistig ist,
daß er nicht auch ungeistig, nicht so bewußt
ist, daß er nicht auch unbewußt wäre.
Es ist dieß das Loos aller Endlichkeit, daß es
das, was es ist, nur so ist, daß es dasselbe
auch nicht seyn kann, oder wie ein Alter
sich ausdrückt das εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

Betrachten wir nun aber auch
das zweite pythagoräische Prinzip, die
μονάς, so wird sich zeigen, daß dieselbe

ganz mit unserem a zusammenfällt; denn auch dieses geht immer darauf hinaus, b zu begränzen, was aber nicht geschehen kann, ohne dasselbe in Subjectivität zu verwandeln. Unser Prinzip a schließt also immer Identität, unser Prinzip b immer Duplicität in sich. Auf diese Weise ist denn auch erklärt, was Pythagoras sagt, daß die δυας erst durch die Theilnahme an der μονας zur δυας werde, wie nämlich auch unser b an sich Identität ist, und erst in der That δυας wird, indem es an dem entgegengesetzten Prinzip Theil nimmt. Soviel zur Erläuterung des unbegränzten und gränzangebenden Prinzips. Alles erkennbare Seyn entsteht durch zwei entgegengesetzte Prinzipien, von denen das eine die Unterlage υποκειμενον, ist, das stufenweise gesetzt begreiflich wird; das andere aber als Ursache, als Maßgebendes hervortritt. Daß beide immer in einander verkettet seyen, liegt wohl auch schon in der Thatsache.

Ob diese Verkettung jedoch stattfindet, muss bis jetzt noch unbeantwortet bleiben; denn nicht bloss der Lernende, sondern der Selbstuntersuchende, muss sich vor voreiligen Fragen hüten, und die einmal eingeschlagene Richtung so lange verfolgen, bis er gewiss ist, an seinem Ziele angekommen zu seyn. Wir können demnach nicht weiter gehen, bevor wir nicht gewiss wissen, dass wir alle Prinzipien des Werdens erkannt hatten. Dies wird klarer werden, wenn wir folgendes überlegen: 30. Bogen.

In dem Prozess des Werdens ist ein Prinzip Gegenstand fortgehender Ueberwindung, das durch den Prozess als das Nichtseynsollende sich darstellt, zwar nicht als absolut nicht seyn sollend, aber doch nicht als seyn sollend, was es im Prozess ist. Der Prozess fodert nämlich, dass es A sey, denn er geht fortwährend dahin, B als A zu setzen. Ohne dieses nicht seyn sollende B, wenigstens auf diese Weise nicht seyn

sollend, auf welches es ist, könnte es gar kei-
nen Prozeß geben. Da nun aber dieses
erste Prinzip als C das Nichtseynsollende ist,
so folgt nothwendig daraus, daß es als C
das zufällige, das nicht von seinem selbst wil-
len Seyende ist; das zweite Prinzip hin-
gegen, das sich als die das erste in seinem
C Seyn, negirende Potenz offenbart, scheint
nothwendig und unausbleiblich gesetzt, so
wie C ist; da es aber nur nothwendig er-
scheint, wenn C ist, so ist es nicht an sich,
sondern nur hypothetisch nothwendig, d.h.
es ist nicht, daß es selbst sey, sondern da-
mit es das erste negire; es ist also bloß
das Vermittelnde. Das erste wird im
Prozeß negirt; nun könnte dieses aber
nicht negirt werden, wenn nicht statt
seiner ein anderes seyn sollte. Dieses
Seynsollende kann aber nicht das zweite
seyn, da dieses bloß da ist, um das
erste zu negiren. Dieses Seynsollende ist
daher nothwendig eine dritte Potenz, die

ebenfalls mit zum Prozeß gehört. Noch kürzer läßt sich das Gesagte so ausdrücken: den Anlaß zum Prozeß des Werdens gibt das erste Prinzip, dieses verhält sich im Ganzen bloß als Anfang des Prozesses. Vom zweiten wurde gezeigt, daß es lediglich das Vermittelnde wäre; nun muß es aber doch, wo Anfang und Mittel ist, auch ein Ende geben. So gewiß es aber ein Ende gibt, so gewiß muß es ein drittes Prinzip geben. Um nun Dritte zu bestimmen, können wir auf verschiedene Art zu Werke gehen, einmal mehr formell auf folgende Weise. Wir sagten, das erste Prinzip sey der Anfang, das eigentliche Prinzip, ferner die eigentliche Substanz, id quod substat. Vom zweiten bemerkten wir, es verhalte sich im Prozesse als Ursache, es sey das, was nicht sey, um selbst zu seyn, sondern nur um das Nichtseynsollende zu negieren, ganz

selbstlos, ohne Anspruch auf Substanz. Es verhielte sich also das erste Prinzip zum zweiten, wie Substanz zur Ursache. Das zweite kann dem zufolge nur dasjenige seyn, was eben so wohl Substanz im Ursachseyn, und Ursache im Substanzseyn ist. Wir haben demnach hier einen ganz andern Gang wie Kant, bei welchem die drei Prinzipien auf diese Weise folgten, als Categorie, Ursache und Wechselwirkung, welche letztere aber eben als Substanz aufhört. Die wahre Folge ist: Substanz, Ursache, Ursache und Substanz in ein und demselben. Diese Bestimmung ist jedoch noch immer bloss formell, es fragt sich noch immer, was ist denn dieses, was als Substanz nicht aufhört, Ursache zu seyn, und umgekehrt, und wir bemerken nun, daß, wenn alle Bestimmungen bis jetzt bloss formell waren, mehr äußerlich als innerlich, wir von jetzt an mehr

die innere Natur der Prinzipien, als ihr Verhältniß untersuchen werden.

Vorlesung XXII.

Unsere Aufgabe ist jetzt, die im Prozeße erkannten Prinzipien als an sich, d. h. vor dem Prozeß seyend aus- zumitteln. Im Prozeß sind sie nur geworden, dieß haben wir schon da- mit erklärt, daß wir das erste Prin- zip als bloß zufällig ausgesprochen haben. Bei unserer Untersuchung nun, was die Prinzipien vor und außer dem Prozeß, oder was sie als bloße Potenzen seyen, ist es nöthig, uns vor das Seyn zu versetzen.

Hier läßt sich denn sogleich un- mittelbar einsehen.

Das Nächste am Seyn, das eben darum, wenn es ist, allem andern Seyn zuvorkommt, ist eben das unmittel-

bare Hervorkommende, d. h. dasjenige, was
zu seinem Seyn nichts bedarf, als sich
selbst; also gerade zu wie sich selbst in
das Seyn übergehen kann durch ein
bloßes Wollen a potentia ad actum. Die-
ses Nächste am Seyn ist also ein durch
bloßes Wollen Seyn. Dieser Ausdruck
erklärt sich daraus, daß jenes Nächste
am Seyn nicht mehr, als ein bloßes
Können ist; aber ein jedes Seynkönnen
kann durch sein Wollen in Seyn über-
gehen, wie jeder Wille extra actum,
um wirklicher Wille zu werden, nicht
mehr nöthig hat, als zu wollen. Weil
aber jedes actum als Wille erscheint,
so ist auch jener Urgrund des Seyns
im Seyn selbst noch als Wollen, frei-
lich als ein blindes, gegenstandloses
Wollen, indem jenes erste Nichts
zum Wollen hat, also bloß will, um
zu wollen, ohne daß es etwas will.
Dieses Wollen wird eben deswegen

in der Wirklichkeit ein wesenloses, unendliches Wollen, und dieses ziellose Wollen ist aber der Anfang aller Natur. Ich bezeichnete vor vielen Jahren eben dieses Wollen mit Sucht, um gleichfalls auf diese Weise ein blindes gegenstandloses Seyn auszudrücken. Das ursprünglich Reale in allem ist demnach das Wollen, und zeigt, und zeigt sich als solches auch in der Körperwelt z. B. bei dem <u>Gegenstoß</u>. Dieses Wollen ist aber zugleich auch das außer seiner Potenz Gesetzte, weswegen man auch sagen kann, jenes ursprüngliche Seyn ist dasjenige Wollen, das sich <u>gewollt</u> hat. Offenbar ist also bis jetzt der Prozeß des Seyns <u>nur möglich</u> durch den Uebergang a potentia ad actum. Dieses Seynkönnen ist folglich <u>die erste Potenz</u>. Erhebt sich nun dasselbe zum wirklichen Seyn, so ist das Entstandene nicht das,

was es wollte, sondern vielmehr das Nichtseynkönnende, wenn ein Prozeß seyn soll. Dieses erste aus dem Seynkönnen hervorgehende Seyn ist das Liebe der Pythagoräer, dasjenige, das nicht seyn sollte, und doch ist, was gesetzt wird um überwunden zu werden. Natürlich ist dieses nur durch ein zweites möglich; was dieses zweite im Prozeß sey, wissen wir bereits, nicht aber, was es in demselben ist. Dieses werden wir jedoch auf folgende Weise finden.

Nachdem nämlich einmal der Ort des unmittelbar Seynkönnens genommen ist, so wird dieses nichts anders, als das Gegentheil desselben seyn können oder dasjenige, was für sich unfähig ist, von der Potenz zum Actus überzugehen, was also nur ab actu ad potentiam übergehen kann. Als Gegentheil des Seynkönnens ist es dasjenige, was kein Können in sich hat, sondern nur

Wirklichkeit an sich ist, so daß wir also bis jetzt zwei Potenzen gefunden haben?, das reine unendliche Seynkönnen und das reine unendliche Seyn, dem erst ein Seynkönnen gegeben wird, dadurch, daß es anzieht, was dann geschieht, wenn das erste sich zum Seyn erhebt. Man denke sich die Sache so: das zweite ist reines ausschließendes Seyn seiner Natur zufolge, wird es nun in seinem Ausgehen von sich selbst dadurch gehemmt, daß die reine Potenz aus dem Können zum Seyn heraustritt, so wird nothwendig das reine Seyn von seiner Stelle ausgeschlossen und in das Seynkönnen zurückgesetzt. Als Gleichniß kann ich Ihnen kein anderes geben, als das von einer Entzündung im Organismus. Entzündet sich nämlich in demselben ein Theil, und wird er aus seiner

31 Bogen.

vorigen Reihe aktiv, so werden nothwendig auch die andern Theile aus ihren Verhältnissen gebracht. Dadurch also, daß die Urpotenz sich selbst in das Seyn erhebt, schließt es das reine Seyn von dem Orte des Seyns aus, und setzt dasselbe als relativ nicht seyend, und da relativ Nichtseyn soviel als Potenz ist, als Seynkönnen. Das reine Seyn wird wieder in den status potentiae gesetzt, also in sich selbst zurückgetrieben, und seiner mächtig, da es zuvor außer sich gesetzt war. Vielleicht wird die Sache auf diese Weise deutlicher. Von allem wirklichen Seyn denken wir uns das Urseyn, indem alle Prinzipien als Potenzen enthalten sind, dieses wird nun zunächst das Seynkönnen seyn, und dieses das Seyn: Zunächst an diesem steht eine zweite Form des Seyns, nämlich das reine objective Seyn, das jedoch nur so lange

als objectives Seyn gesetzt ist, als das Sub=
jective in seiner Subjectivität bleibt. So=
bald dieses heraustritt, nöthigt es jenes in
sich zurückzutreten. Dadurch hört es je=
doch nicht auf, das reine Seyn zu seyn,
also ist es gerade durch diese Potenziali=
sirung in die Nothwendigkeit gesetzt,
jenes Seyngewordene zu negiren,
jenes erste Nichtseynsollende zu über-
winden, und sich selbst wieder als
das reine Seyn herzustellen. Das,
was an sich reine Wirklichkeit ist,
kann nur da a potentia ad actum
übergehen, wenn eine Potenz in ihm
gesetzt ist. Gleichsam außer sich ist
es also a potentia ad actum überge=
gangen. Wir hätten demnach bis
jetzt als erste Potenz jenseits des
Prozesses das reine Seynkönnen,
und als zweite das reine Seyn. Allein
schon um deswillen, weil das zweite
nur da ist, um das erste zu negiren,

in dieser Negation sich aber das erste ver-
nichtet als actus, können wir nicht beim
zweiten stehen bleiben. Soll im Seyn
das Bleibende erreicht werden, so muß
statt des aufgehobenen Seyns ein drit-
tes gesetzt werden. Als Vermittlung
dieses dritten ist das zweite da, indem
es sucht, das erste zur Exspiration
des eigentlich Seynsollenden zu bringen,
oder desjenigen, was an seiner selbst
willen ist. Dieses dritte nun kann
weder mehr ein reines Seynkönnen,
wie das erste, noch ein reines Seyn,
wie das zweite seyn. Es bleibt nichts
übrig, als daß es das Seynkönnende
Seyende sey. Das erste ist nicht als
Seynkönnend seyend, sondern nur seyn-
könnend im Nichtseyn; so bald es in
Seyn übergeht, hört es auf ein Seyn
seyn zu können. Das aber, was im
Seyn aufhört, das Seynkönnende zu
seyn, kann unmöglich als das Seyn-

kommende seyn. Man könnte daher ganz füglich sagen, das erste ist Seynkönnendes und nicht. Dasselbe ist ein bloßes Seynkönnen im intransitiven Sinn, es ist ein Seynkönnen an sich, nicht aber außer sich, und eben darum ein Nichtseynkönnendes, nämlich im transitiven Sinn. Dasselbe ist eben deßwegen auch nicht frei, in das Seyn überzugehen oder nicht. Wenden wir nun dieses auf das dritte an, so finden wir, daß es so das Seynkönnende sey, daß es ihm frei steht, zu seyn und nicht. Es ist folglich das sich selbst besitzende Seynkönnen, es ist das erste, das aber mit seinem Seynkönnen anfangen kann, was es will, oder ein Geist. Denn das nennen wir einen Geist, was nicht bloß die Macht hat zu seyn, sondern vielmehr die Freiheit, sich zu äußern und nicht zu äußern,

das im Äußern sich nicht selbst verlirt, sondern ewig bei sich bleibt, das ungetrennliche Subjekt = Objekt. Die erste Potenz ist bloß Subjekt, die zweite bloß Objekt, die dritte endlich das seiner selbst gewisse Subjekt = Objekt.

Das ewige G. ist auf dem Wege der Umwendung Subjekt-Objekt geworden, indem das zweite zum Subjekt, das erste zum Objekt wird. Allein dieses geschieht alles erst im Prozesse, vor demselben sind nur das einseitige Subjekt und Objekt. Ich will nur noch bemerken, daß das Seynsollende von dem ersten Seynkönnen nur dadurch sich unterscheidet, daß es das bleibende Seynkönnen ist, d. h. im Seyn nicht das Seynkönnen und im Seynkönnen nicht das Seyn aufzugeben braucht, es kann sich in dem Fortgange a potentia ad actum nicht verlieren.

Vorlesung XXIII.

Die drei bis jetzt bekannten Potenzen kommen alle in dem Seynkönnen überein, und unterscheiden sich nur durch ihr näheres oder entfernteres Verhältniß zum Seyn. Dasjenige nun, was zunächst dem Seyn hervortritt ist das unmittelbare Seynkönnen, a potentia ad actum; wir können daher dasselbe Seynkönnen der ersten Ordnung, und wenn wir Seynkönnen gleich a setzen, a' nennen. Die zweite Potenz ist nicht mehr das unmittelbare, sondern nur das mittelbare Seynkönnen: Der Begriff der bloßen Potenz schließt nämlich ein Können = Nichtseyn in sich, in so fern ist also das zweite Prinzip das nicht Nichtseynkönnen, oder das nicht Potenz Seynkönnen, also das Reinseyende. Dieß scheint

freilich der unmittelbarste Widerspruch in terminis zu seyn, indem dieses Prinzip einerseits das rein Seyende, andererseits eine Potenz ist. Allein dasselbe heißt möglich nur in Beziehung auf sich selbst. Denken Sie sich die Sache vielleicht so: das zweite Prinzip ist im Prozeß nicht das rein Seyende, sondern vielmehr das nicht ohne alle Negation gesetzte; dasjenige nun, was eine in sich gesetzte Negation überwinden muß, kann ursprünglich oder an sich nur das schlechthin keine Negation duldende und nur das rein Reinseyende seyn. Hiernach wäre also das rein Seyende die Potenz, die im wirklichen Prozesse als Seynmüssendes erscheint, d.h. als dasjenige, was nicht frei ist, zu wirken, das nicht zu wirken, sondern wirken muß. Dieses zweite ist also das an sich, und demnach unmittelbar gar nicht, sondern mittelbar nur da-

durch Vorgehende, daß es durch ein an- 32 Bogen.
deres in Potenz gesetzt wird. Diese
Vermittlung besteht darin, daß es ein
ihm Vorausgehendes zu negiren hat,
eine Nothwendigkeit, die übrigens
selbst wieder darauf beruht, daß es
negirt ist. Dieses zweite mittelbar,
hac negatione mediante, Seynkönnende
können wir darnach a² oder das Seyn-
könnende der zweiten Ordnung nennen.
Das dritte noch entfernter vom Seyn
kann weder das unmittelbar Seyn-
könnende, noch das mittelbar Seynkön-
nende seyn, wenn es als drittes
im Seyn ankommen, oder wenn es,
wie wir uns früher ausdrückten
das Seynsollende seyn soll. Es setzt so-
wohl a als a² voraus, durch welches
letzteres erst das Nichtseynsollende
im Seyn negirt werden muß, um
Raum für das 2te Seynsollende zu
machen, oder durch Exspiration

das erstere das zweite als eigentlich Seyn-
des zu setzen. Das dritte, um ins Seyn
einzukommen, kann nur gesetzt werden,
nicht vom ersten, welches vielmehr wi-
derstrebt, und das dritte ausschließt, aber
auch nicht ohne das erste, indem es zuletzt
doch vom ersten durch das überwindende
Zweite gesetzt wird; es kann also nur
tertio loco ins Seyn einkommen, und
mag deshalb a^3 heißen = das Seynkön-
nende der dritten Ordnung. Alle drei
Potenzen kommen demnach im Seynkön-
nen überein, und unterscheiden sich nur
durch die Ordnung. Eben dieses Verhältniß
zeigt aber auch, daß sie sich bloß als Poten-
zen, nicht ausschließen, was ich jedoch noch
deutlicher machen werde.

Das erste ist das unmittelbar Seyn-
könnende, das zweite hingegen das un-
mittelbar Nichtseynkönnende. So lange
also das Seynkönnende bloß dieses ist,
ist es, wie das Nichtseynkönnende nicht.

Beide schließen sich demnach nicht aus, da beide noch subjektiv sind, so lange sie nicht seyend sind, oder das zweite ist zwar das das erste negirende, allein so lange das erste nicht hervortritt, hat das zweite nichts zu negiren, aber so ist das Nicht-seynsollende, wie das Seynsollende, so lange es nicht wirklich ist: Man kann sagen, jenes ist in diesem enthalten, gerade wie im Kinde Gutes im Bösen ist; beide werden sich aber ungleich, sobald das Nichtseynsollende hervortritt. Erst wenn das erste zum Einzigen geworden ist, dann erscheinen das zweite und dritte als ausgeschloßen. Vor der Scheidung sind alle Potenzen in ein gemeinschaftliches Nichtseyn, in das Wesen zurückgezogen, Wesen nämlich, als Gegensatz des Seyns, oder als das lautere Seynkönnen aufgefaßt, das Nichtseyn und doch nicht Nichts ist. Vor der Scheidung also sollen alle in einer gemeinsamen

Potentialität zurück, so wie Peripherie, Radius und Centrum in dem geometrischen Punkt: Gleich wie in diesem keines vor jenem als solches ist, sondern alle drei uno eodemque loco sind, eben so sind jene drei Potenzen in einem gemeinsamen Nichts vereinigt. Eine solche Einheit aber, wie wir sie bisher als den Prozeß <u>präexistirend</u> kennen gelernt haben, wäre nicht bloß negativ, sondern auch lediglich materiell und substantiell, es findet sich in derselben kein positiver Grund weder der Differenz noch der Nichtdifferenz. Es läßt sich durchaus nicht einsehen, warum jenes erste spannende Prinzip hervortrete. Wollte man sagen <u>von selbst</u>, so wäre dieß nur bloße Redensart, um die Zufälligkeit seines Wesens zu verschleiern. Eben so wenig kann sich diese zufällige Einheit im nachherigen Auseinandergehen behaupten; es läßt sich durchaus nicht zeigen, wie denn ein Prozeß das zur

gegenseitigen Spannung nothwendige Zu-
sammensetzen möglich sey, da ja jene Prin-
zipien im Auseinandergehen einander
widersprechen. daß sie in jener Einheit
zusammenseyn konnten, dazu bedurfte
es keines positiven Prinzips, wohl aber
im Prozeß, denn daß B von A² negirt
werde, ist nur möglich, in wiefern
noch eine Verbindung da ist, oder die
Foderung des Wiedereinswerdens. Ist
diese Foderung nicht da, oder hört jene
Verbindung auf, so tritt jedes Prinzip
in eine eigene Welt, und wir hätten
also drei Seynkönnen, von denen jedes
unmittelbares Seynkönnen wäre. Die
Nothwendigkeit dieser Einheit leuchtet ein,
wie nicht minder, daß jene materielle
Einheit sich im Auseinandergehen nicht
behaupten könne, da sie nur auf dem
Nichtseyn des Gegensatzes beruhte. So-
wie nun aber das Nichtseyn des Ge-
gensatzes lediglich zufällig ist, so ist auch

das Entstehen desselben bleibt, und der Gegensatz im besten Falle völlig inhaltlos, und in so ferne gränz- und bestimmungslos; denn dadurch sollte dann bestimmt seyn, daß das Begränzende ein Uebergewicht über das Begränzte erhalte. Beide wollen den Gegensatz, und es entsteht daher kein durch Verstand geregelter Kampf etc. weil, da er auf eine solche Weise nothwendig zum System einer schlechten Naturphilosophie geleitet, in welcher bloßes Spiel zwischen + (: Regierenden :) und − (: Regierten :) getrieben wird. Das Uebergewicht des einen Princips über das andere, sein vermittelten Sinne, die mehr als Prozeß ist. Bei einem bloßen Uebergewicht wird vollends gar nichts herauskommen, bei abwechselnden Uebergewicht hingegen nur ein Wechsel zwischen Entstehen und Vergehen gesetzt werden.

1. fodert eine Ursache.

Dieses Uebergewicht ist indessen bis jetzt noch ein Theil unserer Thatsache, es ist doch Superiorität bloß faktisch, und läßt sich ohne

den Endpunkt des Progresses nicht denken, allein im Ewigen an und für sich liegt schlechterdings nichts. Ich habe eben die zufällige Einheit, die gleich ohnmächtig wäre sich auseinander zu begeben, als sich darin zu behaupten, mit einem geometrischen Punkt verglichen, der einen ganzen Kreis involvirt, ich fahre nun weiter und sage, es läßt sich nur aus demselben evolvirter Kreis allerdings als Punkt ansehen, in wie ferne ich denselben als solchen will. Auf gleiche Weise nun ließe sich aus jener Einheit die Welt begreifen, wenn ich jene Einheit als unauflöslich gedacht hätte, und denken wollte. Allein diese ist eine bloße Willkühr. Eine wahrhaft unauflösliche Einheit kann nur eine geistige, übernatürliche seyn; nur eine solche ist eigentlich Ursache, die nicht, wie das Ewige, Nothwendiges, sondern Faktisches hervorbringt.

Der Begriff von Ursache führt zum

also auf ein viertes, das über drei Prinzipien steht. Auch hier finden wir mit den Pythagoräern zusammen, so weit wir die Lehre derselben aus Fragmenten und aus Plato, besonders aus seinem Philebos, kennen, einem Dialog, den ich außer dem Sophistes ganz annehme. Offenbar ist Plato in demselben ganz Pythagoräer, wenn er von ἄπειρον, dem πέρας, περιφὲς und den beiden gemeinschaftlichen πεπερασμένον spricht. Es würde wohl nicht schwer seyn, dieses πεπεράσμενον, le fini, für unser drittes Prinzip zu vindiciren; denn das erste Prinzip bestimmten wir als reines Seynkönnen, das also das Seyn noch vor sich hat, und deswegen unbegränzt ἄπειρον, ist. Weil es aber unbegränzt ist, so kann es sich noch selbst ungleich werden, τὸ περιφὲς, so daß also das dritte sowohl, als das erste, nämlich Unbegränztes, aber auch als Seynkönnendes gesetzt, wieder begränzt ist,

um das Vorgekommene zu bleiben. Als vierten Begriff setzt Plato die Ursache νοῦς, soviel als Verstand oder noch genauer erkennender Verstand, nicht aber Vernunft, wie der übrigens vortreffliche Uebersetzer des Plato vertirt, so daß er auch die berühmte Stelle wo νοῦς dem Zeus mit königlicher Vernunft übersetzt, da doch Vernunft das allgemeine Menschliche, Verstand hingegen das Auszeichnende ist. 22 Bogen.

Vorlesung XXIV.

Wenn wir in der letzten Vorlesung als einen vierten Begriff den der Ursache gesetzt haben, so ist natürlich nur die Ursache im eigentlichen Sinne zu verstehen, diese kann aber nur eine freie seyn, denn eine nothwendige Ursache ist ja selbst wieder etwas durch Nothwendigkeit oder Causalität Bewirktes. In diesem

letzteren Sinne kann man auch füg-
lich die drei ersten Prinzipien Ursachen
nennen, ein Name, dessen wir uns
in der Folge auch wirklich, das zweite
Prinzip als Ursache in diesem Sinne
bezeichnet haben. Wir befinden uns
indessen jetzt bei der eigentlichen Ur-
sache und es entsteht nun in dieser Be-
ziehung die Frage, theils, was diese Ur-
sache an sich selbst ist, theils auf welche
Weise sie es ist. Hierbei bieten sich ver-
schiedene Möglichkeiten dar. Die erste
möchte etwa diese seyn, jene Ursache
nur dem Actus, nicht der Substanz
nach zur Ursache der drei Prinzipien
zu machen; auch als solche würde
sie noch Ursache seyn.

Doch dagegen sträubte man sich
von jeher; alle Philosophien strebten
dahin, zu dem actuellen Seyn hindurch-
zu kommen, und das substantielle Seyn
jener Ursache zu überwinden. Man

versuchte dieses auf dem Wege der Ab-
straction; allein auf diesem kann man
nur zu nichts anderm, als einem Seyn
im substantiellen Sinne gelangen; denn
rein logisch läßt sich von jedem Satze
nur das Prädicat wegdenken. Alle
Prädicate vereinigen sich aber zuletzt
in einem Prädicate, nämlich dem
Seyn, das ich das eigenschaftliche, gegen-
ständliche Seyn nenne, wie in dem
Satze: Cajus ist gesund, das Prädicat
„gesund", eine Art des organischen
Seyns, und dieses des Seyns überhaupt
ist. Eine Anzahl scheinbarer Objecte
löset sich auf diese Weise in Prädicate
auf, die lediglich auf einem Schein be-
ruhen. Denken wir nun alles Eigen-
schaftliche hinweg, so bleibt zuletzt als
das nicht mehr Wegzudenkende das
Seyn im substantiellen Sinn. Dieses,
was wir auf diese Weise setzen
nennen können, ist das „Er" des Ver-

werden, die Substanz des Spinoza, und wie leicht zu begreifen ist, auch allen denjenigen, die ihnen auf denselben Wege folgten und vergaßen, daß dieses absolute Prius nur scheinbar wäre, und selbst als zweifelhaft, folglich als nicht ursprünglich gesetzt werden könne, wie dieß von allen denjenigen geschieht, welche eine Schöpfung behaupten, und dennoch die Welt als ein ursprünglich Nichtseyendes und bloß Gemachtes setzen. Es ist zu begreifen, wie die Vernunft, nachdem sie sich nach der jonischen Naturphilosophie getrennt hatte, einen großen Schritt gethan zu haben glaubte, als sie das wahre Wesen als das νοητον gefunden zu haben meinte; allein nimmermehr wird es zu begreifen seyn, wenn in spätern Zeiten, wo die Vernunft über die Substanz hinausgehen konnte, jenes leere Abstractum so viel Ge-

weit ausübte, daß selbst Jakobi und
früher auch Schlegel behaupteten, alle
Philosophie führe auf jene Einheitslehre
hinaus hinaus, deren letztes die rei-
ne Substanz ist. Bei diesem non
plus ultra stehen bleibend, ergibt
sich dann folgendes Resultat:

1., dieses Seyende ist nur als Ur-
ständliches, nicht als gegenständliches,
nie blosses Seynkönnen ohne
Seyn = blosse Substanz.

2., Es setzt sich nicht in der ersten
Progression, wohl aber secundo
loco als das gegenständlich Seyen-
de. Kein Seyendes ohne alles
Können, und erst mittelbar
reines Können fähig.

3., In Totalität der Form muß es
endlich als das Urständliche
Gegenständliche gegenständlich
und umgekehrt seyn.

Auf diese Weise hätten wir also

unseren drei Potenzen als eben so viele Ansichten des einen Seyenden gefunden. Es ist leicht einzusehen, daß diese drei Gestalten, so lange das erste nicht wirklich ist, in Einheit seyen. Da aber die Potentialität des ersten nur zufällig ist, so kann auch diese Einheit nicht zufällig seyn.

Obgleich indessen wesentlich zur Vollständigkeit des ersten Seyns die Allheit dieser Formen gehört, so ist doch zu bemerken, daß dasselbe auch in diesen Formen nicht getheilt werde; denn jedes ist, was es ist, nur durch seine Stelle; substantiell, ist jedes, was das andere ist. Es verhält sich gerade wie bei den Gliedern eines Organismus, welche doppelt gesetzt sind. Das rechte Aug ist dasselbe, was das linke ist, und ist doch nicht das linke. Ich brauche jedoch dieses Gleichniß nur als Erläuterung des Satzes: Eines ist dasselbe, was das

andern, aber doch nicht als dasselbe. Diese Begriffe müssen sehr genau unterschieden werden. In jeder der obigen Gestalten ist also jede das, was das andere ist d.h. jede = a. Eben darum ist in jedem das ganze Seyende gesetzt nur in einer besondern Gestalt. Das erste ist demnach = − a (: der Mangel des gegenständlichen Seyns = − :) gesetzt, das zweite = + a (: das gegenständliche Seyn = + :), das dritte = ± a.

Wir haben demzufolge nicht bloß drei in Gemeinschaft Seynkönnende, sondern jedes ist das ganze a, nur in einer besondern Gestalt. Das + a Seyn beruht indessen, wie das ± a Seyn, darauf, daß das erste = − a ist; wird dieses = + a, so kann das zweite nicht mehr = + a bleiben, da es nur + a im Verhältniß zu − a war. Es muß daher in seine reine Richtung zurücktreten, d.h. es ist bloß a', + a, zu bleiben wäre

es nur dann genöthigt, wenn es sich irgend einer Weise an das unrichtige +a gebunden wäre. Allein gerade an einem solchen Bunde fehlt es noch der Voraussetzung, so daß die Nothwendigkeit im Prozesse, daß das negirte +a sich wieder als solches herzustellen, und das falsche +a aufzuheben suchte, als völlig erscheint, indem jedes Seiende sich vollkommen emanzipirt hat.

Die erste Dreiheit, wie wir bisher gesehen haben, möchte sich also noch vielleicht erklären lassen; man könnte nämlich sagen, das Seyende könne zuerst nur −a seyn, dadurch wird Platz gegeben für das unmittelbare gegenständliche Seyn, so wie für das unständlich gegenständliche und umgekehrt Seyende. Es werden sich auf diese Weise allerdings diese drei Formen erfüllen, allein es ist nicht

mehr zu begreifen, wie das negierte +a nach Aufhebung der Relation noch +a bleibt, was es doch nothwendig, wenigstens innerlich bleiben muß, wenn es das nicht +a Seyensollende negiren soll, oder es läßt sich nicht begreifen, wie das zweite +a bleibe, da es vom obligaten Seyn frei ist, und ungehindert in das absolute a' übergehen kann; doch wir brauchen nicht so weit zu gehen, um zu betrachten, wie die Sache aussehe im Prozeß; es läßt sich ja schon nicht einmal einsehen, wie es nur zum Prozesse kommen könne, denn dazu müßte jenes erste nothwendig aus der Potentialität heraustreten, und in das Seyn übergehen, so daß es also als −a gar nicht festzuhalten wäre, vielmehr unter der Hand ein anderes würde. 34 Bogen

Denken wir uns aber das

erste, als das nothwendig übergehende, so bleibt zwischen −a und +a Seyn gar keine Zeit übrig, und eben daher auch nicht für ±a; jenes +a Werden des ersten wäre selbst unverdenklich. Wollte man diesen Totalismus beseitigen, so müßte man behaupten, jenes erste sey nicht das nothwendig übergehende; allein man muß annehmen, entweder daß jenes erste sich als Seynkönnendes weiß. In diesem Falle wäre es freies Seynkönnen; allein gerade dieses ist gegen die Annahme oder man müßte annehmen, daß es sich als Seynkönnendes nicht weiß, dadurch ist es freilich in seiner Stelle befestigt, aber wie läßt sich dann ein Uebergang zum Seyn denken, da nichts außer dem Seyenden ist, was ihn sein Vermögen überzutreten vorstellen könnte, da nichts ist, was es dazu verleiten könnte. Hieraus folgt, daß jene Einheit unt-

werden gar nicht gesetzt seyn, oder daß dieselbe bleiben muß, weil nicht einzusehen ist, wie diese Einheit sich aufheben, oder wie sie aufgehoben werden könnte; da das zweite und dritte ganz abhängig von dem ersten sind. Es müßte demnach ein viertes dazu kommen.

Ich komme hier auf die erste Möglichkeit, sich die Ursache des Prozesses vorzustellen, und umgehe sie deswegen nicht, weil ich durchaus nicht will, daß irgend eine Möglichkeit nicht berührt werde. Ich gestehe freilich, daß ein dogmatischer Vortrag der Philosophie verständlicher seyn möchte; allein es kann nie Zweck desjenigen seyn, der Philosophie lehren will, die Resultate derselben vorzutragen. Wer die Resultate besitzt, besitzt nicht die Philosophie, sie sind lediglich vom Baume gepflückte Früchte, die unter der Hand faul werden.

Wer bloß die Resultate der Philosophie lehrt, verhält sich zu dem, der Philosophie selbst lehrt, wie derjenige, welcher Gold in Substanz austheilt, zu dem, welcher das Goldmachen selbst lehrt. Die Philosophie ist die höchste geistige Alchymie, die aus den Schlacken das reine Gold herausfindet, so wie das, was der Geist des wahren Künstlers ergreift, gleichsam auch durch das Feuer geläutert ist. Die wissenschaftliche Philosophie kann _nur speculativ_ seyn, das _Speculative_ aber besteht im Erwägen des Möglichen.

Wenn wir also die Möglichkeit des Aufgehobenwerdens jener Einheit annehmen, so müssen wir ein _Viertes_ außer derselben denken. Nun fragt es sich, wie man sich ein solches Viertes denken könne. Dieß wäre nur auf folgende Art möglich. Das Seyende selbst ist frei von jeder beson=

deren Art das Seyns; allein es kann prima progressione nur zuerst das Seyn-könnende seyn, oder das reine Subjective, in der zweiten nur das reine Objective, und erst in der dritten sich als unzertrennliches Subject-Object erweisen. In jeder dieser Formen hat das Seyende Seyn eine relatio gesetzt, an sich aber ist es frei von jeder Form und über aller Form. Nur nachdem es diese Formen des obligirten Seyns erfüllt hat, kann es als das lautere Seyn, als blosses a seyn. Nehmen wir diese Formen hinweg, so erhielten wir zwar auch ein lauteres a, allein es könnte nicht umhin, sich in jene Formen zu begeben. Dieses vierte oder reine a ist also frei von allen diesen Formen, die zu ihm in dem Verhältnisse stehen, daß sie jenes erst möglich machen, als das reine a zu seyn. Dadurch

ist aber das freie a auch berechtigt, dieselben als unterworfen zu behandeln, indem sie in der That die Basis des reinen a Seyns sind.

Wenn es nun gegen diese drei Formen frei ist, so ist es auch frei, dieselben in gegenseitige Spannung zu setzen, und Ursache des Prozesses zu seyn. Durch die Deduction sind wir demnach auf eine Ursache geführt worden, die frei ist, die aber blos Ursache des Actus, nicht der Substanz ist. Diese freie Ursache als das Seyende außer den drei Formen könnte man nun Gott nennen, was mit dem früheren Ausspruche, daß Gott τὸ ὂν wäre, offenbar übereinstimmt, und auf keinen Fall so schlimm wäre, als das abstrakt Seyende Gott gleich zu setzen. —

Vorlesung XXV.

In der letzten Vorlesung wurde zuerst gezeigt, daß in der bloß potentiellen Einheit der Prinzipien kein Grund liege, weder daß dieselben im Außereinandergehen zusammengehalten werden, noch daß der Prozeß seine bestimmte Richtung erhalte, welche zum vollendeten Sieg des Geistigen über das Ungeistige nothwendig ist. Es wurde ferner gezeigt, wie zu beiden der Begriff einer außer dem Prozeß liegenden Ursache erfordert werde, für die in allen menschlichen Sprachen nur eine Bezeichnung, Gott vorkommt. Allein dieser Name ist nicht in jeder Beziehung zureichend, daher erhält er überall Zusätze, um den wahren Gott von dem falschen zu unterscheiden; die griechische Sprache bewirkt dieses durch Beisetzung oder Weglassung

des Artikels ὁ θεός und θεός. Auch wir verbinden bis jetzt mit dem Begriff Gottes noch keinen andern, als den der Ursache im Weltganzen, die dem Idealen über das Reale Uebergewicht verleiht. Gott, sagte Plato, ist Ursache, nicht des Guten, sondern des Bessern. Nach dem gegenwärtigen Standpunkt sind wir berechtigt, das Uebergewicht des Geistigen über das Ungeistige das Bessere zu nennen. Ist aber Gott, oder vielmehr das von Gott verursachte das Bessere, so ist nothwendig damit ein minder Gutes ausgeschlossen. Wie sich nun aber Gott mit dem Idealen und Realen der Substanz noch verhalte, ist durch Plato's Erklärung völlig unbestimmt gelassen, und bekanntlich wird über diese letzte Meinung Plato's bis auf den heutigen Tag gezweifelt. Ich bemerke daher in dieser Beziehung bloß, daß bei ihm allerdings Aeußerungen

vorkommen, als denen hervorzugehen 25 Bogen.
schien, er habe außer Gott noch eine un-
abhängige Substanz angenommen, daß
man jedoch bei seinem Geiste nach sol-
chen Äußerungen nicht zu voreilig
schließen dürfe; es möchten dieselben
gar wohl bloßer Uebergang gewe-
sen seyn. Indessen ist auch durch un-
sere Erklärung bloß ein Uebergewicht
des Idealen über das Reale ausgespro-
chen, und Gott nur gesetzt als das Ueber-
gewicht gebende. Hierbei entsteht nun
die Frage nicht mehr nach dem Soseyn,
sondern nach dem Seyn der Prinzipien
selbst. Dabei treffen wir auf die
letzte Erörterung mit jener a priori'-
schen Philosophie. Wenn man nach
dieser von dem Seyenden alle Be-
stimmungen wegdenkt, so bleibt
noch immer ein Seyendes überhaupt
übrig. Dieses Seyende, obwohl ein
bloßes Abstractum des Posterius, wird

gleichwohl als das absolute Prius betrachtet. Es ist dieser Philosophie das Einzige, welches sie das nicht zu denkende nennt. Doch kann sie diesen Begriff nicht in der leeren Abstraction erhalten, sie muß auch von ihrem Seyenden sagen, daß es irgend ein Seyn, und nun läßt sich leicht zeigen, daß die erste Art des Seyenden nur Subjekt des Seyns zu seyn, seyn kann, so daß alles gegenständliche Seyn von ihm ausgeschlossen ist. Dieß liegt schon im Begriffe Subjectum = suppositum.

Das erste im Denken kann nur das Subjekt, nicht das Objekt seyn, sonst hätte es schon ein Subjekt voraus. Nach der Exclusion des wirklichen Werdens ist freilich der Terminus a quo, das Seyn, aber von demselben ist im reinen Denken das Subjektive das erste, wie das Subjekt in seinem Setzen, und das objective Seyn das zweite, wie es das

Prädicat. In der ersten Progression ist das Seyn nur Seynkönnen, es mangelt folglich, und hat daher Grund zum Weitergehen. In der zweiten Progression wird ein lauteres Seyn ohne Können; es besitzt sich selbst nicht, und ergießt sich folglich ohne Rückhalt. In beiden Fällen ist demnach das Seyende mit einer Negation gesetzt. Erst an der dritten Stelle wird es das im Seynkönnen Seyende unbedingtes, oder unzertrennliches Subject-Object. So weit muß auch die abstrakte Philosophie, die zum Prozeß nothwendige Dreiheit annehmen. Aber es wird ihr unmöglich seyn, den Uebergang zum Prozeß selbst zu finden. Denn in jenem chaotischen Vorseyn (: ich nenne es deßwegen chaotisch, nicht als ob ich noch den gemeinen Begriff einer in demselben Verwirrung dächte, sondern weil die Potenzen in demselben nicht materialiter, sondern bloss formaliter unterschie=

an sich ist das Seynkönnende als schlecht-
hin intransitiv zu denken, demnach als
sich selbst nicht wissend. Denn wäre es
transitiv, so würde es als Seynkönnendes
gar nicht mehr angetroffen werden,
sondern unvordenklicher Weise in's Seyn
übergegangen seyn. Auf eine solche Wei-
se könnte aber das Urseyn nicht zur
Spannung übergehen, die nothwendig
zum Prozesse erfodert wird, und müßte
in einer bloßen Potentialität stehen blei-
ben. Kann sich nun aber diese Potentiali-
tät nicht selbst aufheben, so kann sie doch
aufgehoben werden, vermöge derselben
Nothwendigkeit, wodurch das Seyende
unmittelbares Seynkönnen zu seyn be-
stimmt wird. Gerade dadurch muß es
sich auch als lauteres a setzen. Dieses
als lauteres a Stehenbleibende und in
keine besondere Form übergehende Seyn
könnte die abstrakte Philosophie Gott nen-
nen. Was diesen Uebergang zum Begriff

Gottes *aus dem Begriffe des Seyns* betrifft, so wird man freilich, wenn man einmal vom Seyenden ausgeht, logisch schwerlich auf einem anderen Wege zu Gott kommen können, als durch diese Folge. Allein, muß man auch die Consequenz anerkennen, so bleibt doch noch immer die Frage, ob man mit der Abstraction überhaupt anfangen soll. Der Begriff jenes Seyenden hat selbst nur relative Nothwendigkeit; er ist nothwendig bloß in Bezug auf das in der Erfahrung vorliegende Seyn. Der wahre Anfang der Philosophie besteht ja überhaupt nicht in einem solchen, sondern darin, das *Seyn als überall nicht vorhanden vorauszusetzen*, also dasselbe auch nicht als Stoff zu behandeln, von welchem abstrahirt werden kann. Die abstracte Philosophie wagt es nicht, bis auf das gänzliche Nichts zurückzugehen, sie müßte daher jenes Seyn wenigstens

als Satz noch retten. Für den aber, dem das Herz hat von Gott anzufangen, und alles erst der Satz nachgesetzt zu denken, existirt jener Begriff gar nicht. Für ihn ist Gott nicht das Seyende, sondern ein Einzelwesen, allerdings das im höchsten Sinn einzige, das seines Gleichen nicht kennt. Freilich muß ich auch von Gott sagen, er sey das Seyende, aber nicht in dem Sinne, als ob er kein anderes mehr neben sich hätte. Gott ist das Seyende, aber was wohl zu bemerken ist, das einzig Seyende, wodurch ausgedrückt ist, daß er ein bestimmtes Seyendes ist. Es ist der tiefste Irrthum, den Begriff Gottes mit dem Seyenden selbst, oder, wie man sagt, mit dem allgemeinen Wesen zu identificiren. Er ist keineswegs das Seyende selbst, und auch die zuletzt vorgetragene Theorie gelangt zum Begriff Gottes nur dadurch, daß sie das Seyende mit der Bestimmung der Bestimmungs-

losigkeit setzt, er ist ihr = a, welches sich selbst als – a und + a voraussetzt, und nur dadurch von diesen Bestimmungen frei ist, daß es diese Bestimmungen nicht mehr einnimmt. Soviel über diesen bloß logischen Übergang.

Ich bemerkte, daß sich dieser Übergang nicht umgehen läßt, sobald man logisch anfängt. Kehren wir auf die Erklärung des Prozesses selbst zurück, und sehen wir, wie die abstrakte Philosophie verfahren müsse, um zu zeigen, daß das als lauteres a gesetzte a die Bestimmungen in Spannung setze. Sie könnte das Verhältniß Gottes zu jener chaotischen Einheit der Potenzen, die sie ihm selbst voraussetzt, etwa auf folgende Art erklären. Das als lauteres a Gesetzte sey das eigentlich Transcendentale in Gott; er verhielte sich gegen sein Inneres vollkommen frei, ihm stände es daher auch frei,

dieses Innere selbst sichtbar zu machen.
Wirklich beruht in jenem chaotischen Zustande, dem Zustande der Innerlichkeit, diese Innerlichkeit selbst nur auf der Latenz des ersten, omnia concludens, gegen welches also + a das relativ Äusserliche, ± a das noch mehr Äusserliche, und Gott selbst das absolut Äusserlichste wäre; weil es diesem nun aber frei steht, das Innere herauszuwenden, so muss, wenn er wirklich davon Gebrauch macht, nothwendig das Innerste das Äusserste werden, so dass Gott selbst hinter dem verborgen wird, was zuvor in ihm verborgen war. Auf diese Weise könnte man den Welt Prozess durch eine Umwendung des göttlichen Innern erklären. Diese Theorie würde in einem gewissen Sinne sogar eine Schöpfung erklären, freilich nicht eine Schöpfung aus nichts, indem sie die Potenzen schon voraussetzt, indessen doch eine Schöpfung überhaupt, was noch im-

eine bessere ist, als eine bloß logische Emanations Welt. Allein näher betrachtet, so beruht die Schöpfung in jenem Sinne auf der Voraussetzung, daß Gott frei sey, die Potenzen aus sich herauszusetzen. Und in dieser Beziehung ist nur zu bemerken: Gott ist allerdings frei von den gesetzten Bestimmungen, aber indem er sich selbst frei ist, ist er nicht frei gegen die Potenzen, da er sie ja als Voraussetzung hat, um selbst lauteres a zu seyn: Eben weil er als absolutes a nur in dieser Relation ist, ist er selbst nur absolut, und kann deshalb diese Relation nicht aufheben, ohne sich als absolut frei selbst aufzuheben. Auch sein absolutes Seyn ist obligates Seyn, und er ist nur dadurch absolutes a, daß − a und + a schon sind. VI Vorles.

Sind daher diese aus ihrem Verhältnisse gesetzt, so ist auch er aus

dem Seinigen gesetzt, und folglich wieder völlig unbestimmtes a, so dass wir wieder von Vorne anfangen müssten. Außerdem kann es auch, auf das Zusammenhalten während der Zertrennung an; denn wäre dieß nicht, so würde es zu gar keinem Prozesse kommen. Freilich sagt jene Theorie, Gott sey die Einheit der Potenzen, und logisch genommen ist er dann freilich eminenter, was jede nur auf eine gewisse Weise ist, allein von einer solchen logischen Identität, zu der, die widerstrebende Potenzen in sich zusammenhält, ist denn doch ein großer Schritt. Gott hört auf Einheit zu seyn, wenn jenes Verhältniß aufhört. Doch wozu noch längere Auseinandersetzungen? —

Da wir einmal zum Begriff Ursache uns erhoben haben, so können wir uns von solchen Versuchen nicht mehr zurückhalten lassen, daß wir

nicht von der negativen zur positiven Philosophie zu einer absoluten nichts als sich selbst setzenden Ursache übergehen. Nach seiner Theorie waren die Potenzen das die Gottheit Emportragende; aber eben darum konnte Gott die Potenzen nicht wirklich auseinanderthun oder in Spannung setzen, noch weniger den Prozeß bis zu den vorbestimmten Zielen erhalten. Denn er als Verursachtes kann wieder nicht wieder Ursache werden.

Der wahre Begriff von Gott kann also nur der sein: Er ist die Ursache des Weltprozesses ohne irgend eine praeexistirende Potenz. Gott ist die höchste Ursache, aber in absoluter Bloßheit; die Prinzipien hingegen existiren als causae instrumentales gar nicht vorher, sie sind erst in actu und durch den göttlichen Willen.

Eins ist Gott, das sich dieses verhängen

selbst gibt. Hier ist der Uebergang in die positive Philosophie gewonnen, und wir werden uns von nun an bloß mit dieser beschäftigen.

Vorlesung XXVI.

Hat man einmal eine freie Ursache des Prozesses zugelassen, so kann man diese nicht wieder abhängig machen von vorausgesetzten Potenzen, man muß bis zum Begriff der Ursache fortgehen, die den Prozeß rein aus sich selbst anfängt. Indessen muß man sich hüten, einen falschen Begriff dadurch zu erregen, wenn man sagt die Ursache ist Ursache der Prinzipien, nicht bloß dem Actu, sondern auch der Substanz nach. Dieser Satz ist nämlich an und für sich ganz richtig, nur darf er nicht so verstanden werden, als brächte die Ursache auch die Potenzen hervor, da sie

vielmehr sogleich (nur) als Prinzipien vorhanden sind. Alle Potenzen sind nicht Nichtseyend, das Nichtseyn kann nicht hervorgebracht werden, ohne daß das Seyn ist; alles Hervorgebrachte ist seyend. Die Prinzipien im Prozeße sind überall nicht vorher als Potenzen, sondern gleichsam als Potenzen actu, so daß sie nichts vor sich haben, als die Ursache, die Potenzen haben kein dem Actus vorausgehendes daseyn oder irgend Seyn außer der Ursache. Es kommt nur darauf an, wie die Ursache Ursache der Prinzipien ist.

Bereits früher unterschieden wir immanente und transitorische Ursache. Der Künstler ist in Bezug auf das Standbild, welches er hervorbringt, transitorische Ursache, da sein Hervorgebrachtes außer ihm stehen bleibt, und er deshalb das-

selbst auch geschlossen kann. Dagegen ist der Künstler von der Stimmung des Gemüthes, die er dem Werke mittheilt, die immanente Ursache; denn sie ist nichts, wenn er nicht dabei ist. Wenden wir dieses auf unsere Sache an, so müssen wir sagen, dass den Prinzipien außer der Ursache kein Seyn zu kommt, sie haben bloss Existenz im Willen Gottes oder der Ursache, und sind lediglich nur durch den ihnen fortwährend einwohnenden Willen der Ursache, was nur wieder möglich ist, in so ferne sie Durchgangspunkte von Gottes eigenem Seyn sind. Gott ist folglich die immanente nicht transitorische Ursache der Prinzipien. Diese Prinzipien können übrigens ferner nur der Durchgangspunkte von Gottes Seyn nur seyn, wenn Gott sich frei in diese Formen gegeben hat. Dass aber dieses Seyn ein selbstgegebenes Seyn sey,

ist bloß möglich, wenn Gott frei ist von allem Sein. Alles Sein außer Gott ist ein Sein, das sich sein Sein nicht selbst gegeben hat, es ist nicht es selbst, sondern es ist nur da mit einem Sein, gegen das es nicht frei ist, indem es beharren muß. Ich denke nicht, daß jemand gegen diese Bestimmungen einen Einwurf machen werde mit der scheinbaren Freiheit des Menschen, sein Sein zu stören. Dieß ist aber der beklagenswerthe Wahn des Selbstmörders, sich selbst das Sein nehmen zu können. Wohl kann der Mensch die äußere Erscheinung, aber nicht das innere Sein aufheben, indem er jene zerstört, gerade dadurch bereitet er sich das Mittel, in einen bessern Zustand zu gelangen, gerade dadurch hat er den Zustand, den er fliehen wollte, verewigt. Schon in der ältesten Zeit fühlte

nen die Unseligkeit des Seyns, in so fer-
ne man dem Seyn nicht entfliehen kann;
freilich war es leichter, diese Unseligkeit
zu fühlen, als sie in Seligkeit zu ver-
wandeln. Indessen aber dieses Gefühl
enthielt unstreitig den ersten Antrieb
zum Philosophiren; der Geist suchte sich über
dieses unfreie Seyn zu erheben, dessen
Realität er nicht läugnen konnte, er
konnte sich nicht mit einer allgemeinen
höchsten Substanz, wo das unfreie
Seyn noch immer als Mittel voraus-
gesetzt wird, er konnte nur sich da-
mit begnügen, dieses Seyn absolut
nicht zu wollen und sogleich das abso-
lut freie zu setzen. Wer eines
solchen heroischen Annihilations-Actes
fähig ist, der würde keiner regressi-
ven Philosophie bedürfen, keiner
successiven zerstörenden Dialektik.
Er könnte sagen: Ich will, daß alles
von absoluter Freiheit ausgehe, daß

alles nicht Werk eines willenlosen, son- 37. Bogen.
dern eines wollenden Verstandes, ein
Werk der Weisheit sey; ich begehre
ursprünglich die Weisheit. Dieß erst
wäre wahre Philosophie. Ich frage nicht,
ob ein solcher Ausgangspunkt sich
rechtfertigen ließe; ich behaupte nur,
daß erst ein solcher philosophire.
Allein eine Zeit, die sich so tief in
das negative eingelassen hat, die
die Nothwendigkeit Ableitungen
von einem Prinzipe zu machen,
für den Triumph der Wissenschaft
ansieht, bedarf der Befreiung aus
den Banden des Rationalismus. Nach-
dem wir nun so weit gelangt
sind, so werden wir nur noch we-
niger Erklärungen bedürfen, um
uns zu befestigen. – Den Prinzipien
kommt, wie bereits gesagt, außer
dem göttlichen Willen kein Seyn
zu. Damit aber Gott selbst sich

dieses Seyn geben könne, muß er selbst frei seyn von allem Seyn, und bloß er selbst seyn. Ich habe früher schon angeführt, daß in Gott Wesen und Seyn einerlei sey, und bemerkt, daß diese Formel verschiedene Erklärungen zulasse. Die Erklärung nach dem ersten Standpunkte habe ich bereits gegeben, und ich komme nun zur Erklärung nach dem nunmehrigen Standpunkte. Hier reden wir von Gott als an und vor sich, also von jenem Seyn, das er sich selbst gibt. An und vor sich ist nun Gott bloß Er selbst; dieß liegt aber darin, daß er Er ist. Jene Formel hat also hier diesen Sinn: In Gott an und vor sich ist kein von ihm verschiedenes Seyn, sondern bloß das Seyn, daß er ist. Dieß ist aber eben sein Wesen selbst, oder er selbst in seinem Wesen betrachtet. Auch die andere Formel:

In Deo non differunt esse et quod est.

d. h. In Gott ist das Seyn, und das, was er ist, eins, heißt nichts anderes, als in Gott an und vor sich, ist nur von dem die Rede, was er ist, nicht von einem über sein Wesen hinausgehenden Seyn. Das Seyn, das wir von ihm denken, ist kein eigenschaftliches, das ihn bindet, wie z. B. ein Ding durch seine Eigenschaften gebunden ist. Erst diese Freiheit verstattet Gott ein von seinem Wesen verschiedenes Seyn anzunehmen. Käme ihm ein solches schon zu, so wäre er nicht frei. Gott kann ein Seyn annehmen, indem er aus sich selbst herausgeht, dieß ist der positive Ausdruck für den negativen: Gott ist frei von allem Seyn. Indem ich diesen Satz zuerst ausspreche, bemerke ich, daß sehr viele genauere Bestimmungen zur vollkommenen Erklärung desselben nöthig sind, die erst allmählig

herbeigeführt werden können. Vorläufig bemerke ich, daß dieser Satz nichts desto weniger die ältesten Autoritaeten für sich habe. Auf diesen Satz bezieht sich die alte Erklärung, daß Gott causa sui wäre; freilich nicht im Sinne des Spinoza's, sondern vielmehr in dem Sinne, dem zufolge Gott eigentlich Ursache seines Selbst ist, d. h. ohne im Seyn aufzuhören zu seyn. Gott ist, wie ein Platoniker sich ausdrückt, nicht, wie er sich trifft d. h.: das Seyn, das Gott hat, ist nicht Seyn, welches er sich gefallen lassen muß, wie das endliche, welches ein Seyn hat, wie es sich trifft. Das Seyn Gottes ist nicht zufällig, d. h. gegen seine Absicht; es ist ein Selbstgegebenes, das er nur ist, in wie weit er es will, Gott ist Ursache nur von und durch sich selbst. Der Wille, der zu seyn, der er seyn wird, ist er selbst, oder wie Plato sagt: Ἐργάζεσθαι τά τε

ἄλλα καὶ ἑαυτόν. Der nämliche Begriff begegnet uns auch im alten Testamente. Wundern Sie sich nicht, wenn ich außer Plato den Orphikern und den Vedas das alte Testament anführe. Die Bücher des alten Testamentes gehören der allgemeinen Forschung an, sie sollen niemals aufhören, bloß in den Händen der Theologen zu seyn; jene Bücher bieten uns mehr, als die Schätze Persiens und Indiens; sie steigen in eine Zeit hinauf, wo keine Keilschrift die Wände von Persepolis, keine Hieroglyphen die Obelisken noch bedeckten. Da während der ganzen neueren Philosophie der Name Gott in so disparaten Begriffen gebraucht und gemißbraucht wurde, so wird es nöthig seyn, in eine Zeit hinaufzusteigen, wo jener Begriff zuerst im menschlichen Bewußtseyn festgestellt wurde. Alle älteren Urkunden haben aber

diesen Begriff mehr profanirt, als jene Bücher; in ihnen spiegelt sich das Verhältniss einer urweltlichen Vergangenheit, gleichsam durch Blitze aus einer dunklen Wolke erleuchtet. Doch zur Sache. In diesen Büchern ist es, wo Gott zu dem großen Gesetzgeber des alten Bundes, als ihn dieser um seinen Namen fragt, sagt: ich bin, der ich seyn werde. Was heißt dieses anders, als ich bin, was ich bin, nicht substanzieller Weise, sondern durch Willen und That, oder ich bin nichts anders, als der Wille der zu seyn, der ich seyn werde. Gott ist also der Wille, nicht der zu seyn, der er ist, sondern der er seyn wird. Ich glaube, bis jetzt im Allgemeinen den angedeuteten Begriff gerechtfertigt zu haben. Der ganze Unterschied Gottes von dem Erschaffenen liegt darin, daß er nicht ist, wie es sich trifft, sondern was er will. Gott ist daher

werdende todte Substanz des Spinoza, noch lediglich nothwendig sich selbst setzende Substanz des neuern Idealismus. An die Stelle dieser Begriffe haben wir den Begriff des frei sich setzenden Gottes gesetzt. Haben wir aber nun auch diesen Begriff im Allgemeinen gerechtfertigt, so ist dann die nächste Frage, wie Gott ein Seyn im eigentlichen Sinn annehme. Wir haben, wie Sie sich erinnern werden früherhin schon von Momenten gesprochen, auch läßt sich bereits im Allgemeinen einsehen, daß wir Gott, den wir bisher bloß als den ein Seyn sich freiwillig Gebenkönnendes bestimmt haben, von nun an auch als das sich nicht erkennen lassen Wollende bestimmen werden, oder bestimmen werden, daß Gott nicht der Wille sey überhaupt zu seyn, sondern als Gott zu seyn. Um aber als Gott zu seyn, müßte er

das Ueberseyende seyn. Es ist folglich sogleich wieder klar, daß dieses nicht unmittelbar, sondern nur durch eine Art von repercussion möglich sey.

Vorlesung XXVII.

Gott ist eben darum, weil er concretes Wesen ist, die unmittelbar von sich weggehende Natur; der Gedanke Gottes an und vor sich ist bloß Gedanke des Augenblicks. Der erste oder wahre Begriff Gottes ist der seiner Zukunft, daß er nämlich der Wille sey, der zu seyn, der er seyn wird. Denn Gott ist nicht bloß der Seyn sich geben könnende, sondern auch der Wille, sich erkennbar zu machen. Er ist der Wille, das Ueberseyende, nicht bloß überseyend zu seyn. Dieß ist nun allerdings ein Widerspruch, allein wer diesen fürchtet, der wird nie das Leben Gottes finden.

Ohne Schein müßten wir uns in den- 38 Bogen.
selben stürzen. Die nächste Frage wird nun seyn, wie es komme, daß er sich in diesen Widerspruch begebe. Es läßt sich hier zum Voraus einsehen, daß das, was nicht unmittelbar seyn kann, doch nicht mittelbar möglich sey, oder daß Gott, um außer dem reinen Wesen noch etwas zu seyn nicht umhin kann, unmittelbar ein Seyn anzunehmen. Überlegen Sie, was denn ein angenommenes Seyn sey. Gewiß nur dasjenige, das lediglich im Wollen des Annehmenden besteht. Gott nimmt dieses Seyn im Wollen durch seinen Willen an, so wie der Mensch, um sich zu verstellen, nur seines Willens bedarf. Ich werde mich über den Begriff Wille noch ausführlicher erklären. Hier bediene ich mich desselben bloß im Allgemeinen. Ich frage weiter, wie sollte

Gott nicht ein Sein annehmen können, da es der Mensch kann? Auch in der gewöhnlichen Theorie nimmt man etwas an, was bloß durch den göttlichen Willen ist, nämlich die Hervorbringung der einzelnen Dinge; nicht weniger als diese Annahme ist auch bekannt, daß man von dieser Annahme noch keinen verständlichen Begriff hat geben können. Wir haben nun auch etwas, das bloß durch den göttlichen Willen ist, nämlich das von Gott angenommene Sein näher kennen zu lernen, und hier ist folgendes klar. Der Wille, durch welchen Gott unmittelbar Sein annimmt, geht bloß auf Sein, nicht auf ein bestimmtes Sein. Es ist bloß um das Sein zu thun, daher ist auch dieses Sein ein in sich selbst unendliches, das in sich selbst und von sich selbst keine Grenzen hat, gleich ἄπειρον. Und darum ist es aber auch unerkennbar.

Die Schrankenlosigkeit dieses Seyns läßt sich auf folgende Weise begreifen:

Dem Wesen Gottes ist nicht auf dieses Seyn beschränkt, folglich hat dieses Seyn keine wahre Gränze. Es ist das in sich selbst nicht Gewordene, das Verstandlose, so zu sagen wesenlose Seyn. Der wahre Verstand liegt erst außer ihm. Es wird erst durch das folgende begreiflich, weil in ihm kein Zurückliegt, oder wie wir uns früher darüber ausdrückten, es ist das in Folge seines Entwerdens Erkennbarwerden.

In diesem Sinne ist demnach Gott außer sich gesetzt, und sich ungleich, wie wir auch von einem Menschen sagen, er sey außer sich gesetzt.

Gott ist so ferne Gott in der Ecstasis, und somit der Anfang aller Existenz, die ja eben auch nichts anders als Ecstasis ist, da es keinem Zweifel unterliegt, daß das lateinische existere das griechische

ἐξιστάναι sey. Gott, der auch an und vor sich seiendes Wesen ist, ist durch dieses Seyn, zufolge einer willkührlichen Exstasis außer dem Wesen. Diese Freiheit aus sich herauszugehen, kann man Gott nicht absprechen, ohne ihm alle Freiheit der Bewegung zu nehmen. Bewegung oder Leben besteht nur in der Freiheit sich selbst ungleich zu werden, freilich nicht darin, in der Ungleichheit zu beharren, sondern vielmehr sich selbst, wieder gleich zu werden. Wir können nicht sagen, Gott dürfe ein solches Seyn nicht annehmen, denn für Gott ist kein Gesetz; unser Gott im Himmel, sagt das alte Testament, kann machen, was er will. Niemanden steht es zu, ihn zu fragen, warum er dieß oder jenes thue. Freilich möchte man sagen, in diesem angenommenen Seyn liege eine Herablassung; doch ist hier noch nicht der

Platz nicht weiter hierüber einzulassen; genug, eben darin <u>besteht die überschwäng-liche</u> Freiheit Gottes, daß er sich selbst negiren kann. Gott nimmt dieses Dasein an, weil es ihm so gefällt. Die endlichen Wesen hingegen haben nur die Freiheit, sich ewig selbst zu setzen. In diesem sich selbst setzen zeigt sich der Charakter des Endlichen aus, ja je beengter ein Individuum ist, desto weniger vermag es etwas anderes als sich selbst setzen. Ein Dichter, dem es an genialen Schöpfungen fehlt, wird immer nur sich selbst darstellen, dieß ist der Grund, warum in allen Hervorbringungen so sehr das Objective gepriesen wird. Wo sich nur immer das Vermögen zeigt, etwas anderes, als sich selbst hervorzubringen, haben die Menschen das Göttliche anerkannt. Darum heißt auch Homer der Göttliche, der, wie ein alter Kunst-

niemand von ihm sagt, die Bewunderung von sich ab auf sein Werk lenkt, der darauf stolz ist, seiner selbst durch sein Kunstwerk vergessen zu machen. Dieß ist die Magie der Kunst, daß sie uns in etwas anderes versetzt.

Ich bin, der ich seyn will, kann nur der sagen, der auch von seiner Gottheit frei ist. Der Gedanke dieser absoluten Freiheit dehnt alle Gesetze unsers Denkens so aus, daß wir gestehen, wir sind beim Höchsten angelangt, über das nichts mehr zu denken ist. In dem zuerst angenommenen Satze, ist nun Gott freilich nicht als Gott; indessen können wir dennoch auch nicht sagen, er ist nicht in demselben, so ist auch Brutus in der Vorstellung gegen die Tyrannen seines Vaterlandes, freilich nicht als Brutus. Wenn nun diese Ecstasis eine gewollte ist, so liegt es auch schon im Begriff des angenommenen Satzes, daß es nur ein

Mittel, oder wie das alte Testament sich ausdrückt ein Angesicht Gottes ist. So sagt Gott zum Gesetzgeber der Israeliten: Mein Angesicht kannst du nicht sehen. Dieser Ausspruch wird nach dem bisher Vorgetragenen nicht mehr dunkel seyn können. Das erste Seyn erscheint nämlich als das allem endlichen vorangehende Seyn, als das an sich Unerkennbare, das erst erkennbar wird, in wie ferne es selbst wieder unerkennbar wird; es ist das Wahre an sich, das weder als unerkennbares, noch als Erkennbares erkennbar ist, es ist dasjenige, das nur im Nichtwissen gewußt wird, ignorando cognoscitur. Ich will übrigens nicht in Abrede stellen, daß jene Stelle auch eine andere als die gegebene Beziehungen halten könne, sie kann auch so verstanden werden: Gott, als das bloß durch seinen Willen Seyn habende ist nur a posteriori erkennbar, ×

wie jeder Wille nur durch die That erkennbar ist; ein Satz, den ich schon früher erklärt habe. Jener Ausspruch würde also auf folgende Weise so viel heißen: Ich bin <u>a priori jedem Sterblichen unerkennbar.</u>
Es ist dieß nicht der erste Fall, wo ein moderner Ausspruch auch in den Sprüchen sich findet. Der Spröde, der nicht überlegt, wie unter dem Bilde auch noch ein höherer Sinn verborgen sey, noch weniger einsieht, wie viele Ausdrücke, jetzt für rein logisch geltend, Bilder aus der Kindheit des menschlichen Geschlechts sind, wird freilich unter dem Bilde nichts als ein Bild finden, ohne eigentliche höhere Bedeutung. Für's Morgenländische, von dessen Bildersprache man so viel erzählt, ohne zu wissen, was es denn eigentlich sey, ist der erste natürliche Ausdruck speculativer Ideen, die der innere nicht mehr gewahr wird, dem die eigentliche Bedeutung Bildern abhan-

den gekommen ist. So lange es sich bloß um die Erzeugung künstlicher Systeme handelt, muß der Ausdruck scholastisch seyn, so bald aber ein System den objectiven Charakter annimmt, wird der Ausdruck wieder eigentlich werden. Um jedoch auf jene Stelle wieder zurückzugehen, so glaube ich, daß sie durchaus nur in der ersten Bedeutung zu verstehen sey. 39 Bogen.

Für diese Behauptung kann ich noch anführen, daß in demselben Sinne auch das neue Testament sagt, daß vor jenem Angesichte Himmel und Erde fliehen, und keine Stelle mehr finden. Gerade dadurch nämlich, daß jenes Angesicht geborgen ist, sind Himmel und Erde. Tritt aber jenes Angesicht hervor, zerbricht es die Schranken, von denen das All erzittert; so muß nothwendig alles Unnatürliche vergehen, denn das, was die Grundlage alles Erkennens ist,

wird jetzt, wenn es selbst wird, die Grundlage alles Aufhebens. Wenn das zum Grund Gelegte sich aufrichtet, so hebt es nothwendig |: tollit :| dasjenige, dem es zu Grunde gelegen ist, auf. Eben darum aber, weil das angenommene Sein nur Mittel ist zu einem bestimmten Zwecke, ist auch der Wille in demselben nicht eigentlich Wille, sondern vielmehr göttlicher Unwille, oder ein Wille, der er eigentlich nicht will, wie in deutscher Sprache das Wort Unfall nicht gar keinen Fall, sondern nur einen solchen bezeichnet, der nach unserem Willen nicht hätte stattfinden sollen, oder wie Unthat gleich jener That ist, die wir uns als eine menschlich gewollte nicht vorzustellen vermögen u. s. w. Der Wille in diesem Sinne ist also allerdings ein göttlicher Unwille, und jenes Sein der Mitlauter zu einem Worte, das noch seinen Selbstlauter erwartet. Gott, um das Unbe-

sprechende zu setzen, muß zuerst das Contrarium von sich selbst setzen; erst dadurch kommt er an sich. Damit er erscheine, er sey ein freigewolltes Seyn, muß er unmittelbar das Verkehrte von dem setzen, was er eigentlich will. Doch, damit wir nicht zu einer neuen Untersuchung übergehen, wollen wir heute beschließen.

Vorlesung XXVIII.

Der Zweck der ganzen Handlung, 191
von der bis jetzt die Rede war, oder der eigentliche Vorsatz Gottes in derselben ist, sich selbst zu setzen, da er zuvor über dem Seyn, nicht aber als solches ist. Dieses jedoch zu setzen ist ihm nicht unmittelbar erreichbar. Es steht nur zunächst Gott frei, sich ein Seyn durch seinen Willen anzuziehen; in diesem angezogenen Seyn ist er

denn in der That der Vergehende, und ob-
gleich es ihm zuvor freistand, dasselbe
anzunehmen oder nicht, so ist er doch
im Angenommenen nicht mehr frei.
Denn da an und vor sich die Gottheit
Gottes darin besteht, nichts zu wollen,
(: Gott ist ja die nichtbedürfende Natur;)
so ist jetzt durch jenes Wollen, (: das ein
neues anderes Wollen, und also zufäl-
lig ist :) in Gott etwas Fremdes gesetzt,
gegen welches der ursprünglich nicht
wollende, folglich völlig freie Wille,
(: denn nur der Wille ist völlig frei
der nichts will :) in Spannung tritt.
Es kann dieser völlig freie Wille
nicht mehr gleichgültig bleiben, er muß
in Widerspruch treten, aber dadurch
wird der, bis dahin völlig nicht wollende
Wille selbst zum Wollen, er wird
subjectiv gesetzt. Als er zuvor als
nichts war, und nichts wußte, wird
er jetzt selbst zum Wollen, – Wissen,

(: denn Wissen heißt so viel als gegen=
ständlich machen, was wieder ein Wollen
voraussetzt :) zum Wissen also, um sein
ursprüngliches Nichtwollen, sich selbst wie=
der herzustellen in seinem vorigen
Himmel, denn nichts begehren, nichts
wollen ist der Himmel.

Jeder Mensch sucht diesen Himmel,
freilich auf verschiedenen Weisen, der
eine dadurch, daß er alles an sich zu
reißen sucht, um so der Qual seines
Begehrens los zu werden: der andere
hingegen, durch Reinigung von sinn=
lichen Begierden. Doch wir wollen den
Faden unserer Untersuchung nicht ver=
lieren. Jener Wille also aus seinem
Himmel gesetzt kann nur in diesen
sich wieder herstellen wollen, und da=
durch Meister, das erste aus dem Wollen
in das Nichtwollen zurückführen.
Wir haben uns zwar früher schon
dieses Ausdruckes bedient, allein erst

hier wird derselbe vollkommen klar werden. Wäre nicht das Aufregen ein *Wollen*, so ließe sich ein Überwinden desselben nicht denken; denn nur der Wille ist überwindlich; er kann allerdings zum Nichtwollen gebracht werden. Durch den im Akt erschöpften Willen nun ist der eigentliche Wille Gottes ausgedrückt, allein auch dieser ist nicht Gott selbst, sondern nur eine Gestalt desselben. Gott an und vor sich ist der absolut spannungslose Wille. Auch dieser zweite Wille ist daher nur ein Moment des freiwillig göttlichen Sichselbstsetzens. Die nächste Absicht jener ersten Regsammachen war, den nichtwollenden Willen zu etwas zu machen, ihn als den nichtwollenden und folglich nothwendig als den negirenden zu machen. Denn der Nichtwollende kann nur, wenn er will, als der zu *negirende* erscheinen. Das, was aus sich selbst an ande-

es so setzt, daß es zunächst nicht ist, aber dennoch so gesetzt ist, daß es sich nothwendig im Actu selbst verwirklicht, ist dieser negirende Wille in seiner eigentlichen Bedeutung. Wir können daher sagen jenes Ab=ist der Seyns=Annahme sey, den Willen des Nichtwollens zu zeugen; er kann daher nur secundo loco seyn. Sie werden nun einsehen, wozu die früheren Vorübungen genützt haben. Durch diese sollte nämlich das Formelle eingeprägt werden. Der Wille, der nichts will, kann nur ein erzeugter seyn, denn für sich vermag er nichts, er ist völlig gestaltlos, ihm kann nur $+A^2$ ein selbstständiges Seyn gegeben werden. Er selbst kann sich dieses nicht geben, weil er das Nichtwollende ist. Allein auch nur die nächste Absicht jener Seynsannahme ist die Zeugung dieser Gestalt, die letzte Absicht ist, daß Gott durch das wahre

Wollen ein scheinbares Wollen überwunden und in dieser Exspiration des ersten Wollens als die lautere Freiheit setzen, die sich nicht mehr ungleich werden kann, und wo der eben deswegen leicht einzusehen ist, daß sie weder an dem ersten, noch an der zweiten Stelle seyn kann. Wenn wir uns nun auf den Standpunkt stellen, wo Gott vor und außer allem Seyn ist, so leuchtet ein, daß Gott nur durch eine solche Vermittlung sich selbst setzen kann, wodurch das erste sich als Anfang, das zweite als Mittel und das dritte als Ende sich darstellt. (153)

Gott, um als der überseyende zu seyn, muß seyn, was er nicht seyn will, um sich zuletzt zu setzen, als der, der er ist. Wie könnte Gott sich cum ictu et actu anderes setzen, als dadurch, daß er sich in irgend einem Seyn aufhebt. Ich habe früher schon behauptet, daß Gott

der Wille seyn, zu seyn; wenn er nun so seyn kann, so wird auch der Wille seyn, auf solche Weise zu seyn. In diesem Willen hat er sich schon zum Voraus ein Selbstbegriff gesetzt, in Folge dessen er von sich sagen kann: Ich werde der seyn, der ich seyn werde. Nun erschaut Gott die zum Voraus schon bestimmten Vermöglichungen seines künftigen Seyns; er sieht die Potenzen seines Seyns. Diese Potenzen selbst haben daher kein substantielles von Gott unabhängiges Seyn; sie sind nur in seinem Vorsatz; nur wenn er will und nicht, wenn er nicht will. Alle diese Möglichkeiten seiner Selbsterzeugung stellen sich ihm dar von Ewigkeit. Von Ewigkeit sind jene Potenzen die Durchgangspunkte seiner Erzeugung, aber so, daß er sich gegen sie in einem ganz freien Verhältniß befindet. Eben deswegen sind auch 40 Bogen.

diese künftigen Gestalten noch ohne substantielles Außereinanderseyn, sie sind noch ganz in dem göttlichen Willen zu seyn, und schließen sich darum auch noch nicht aus; Gott ist ihre a priori sehr, übermaterielle, geistige, und unzerreißbare Einheit. Gott entsteht nicht aus diesen Potenzen, sondern sie entstehen erst aus ihm, sie sind nicht Gott, sondern nur Durchgangspunkte seines ewigen immerwährenden Lebens. Sie sind in- /14
dessen auch schlechthin nicht Gott, so sind sie in ihrer Verbindung doch der im Selbstsetzen begriffene Gott. Ist nun Gott keine dieser einzelnen Potenzen, so können wir Gott nur den die Potenzen in Spannung setzenden und zusammenhaltenden unzerreißbaren Willen nennen; er ist die außer dem Prozeß bleibende Ursache des Prozesses, die alles wirkt und nach Rathschlüssen setzt. Auch der Prozeß ist nur ein Uebergang, was Gott eigent-

lich will, ist Einheit, die er aber nur per contrarium setzen kann. Da sie ferner erscheinen die Potenzen als das umgekehrte, das im göttlichen Willen ursprünglich ist als das Universum = unius versum.

Ich bemerke hier nur, dass wenn wir jenen göttlichen Meister als Universum bestimmen, hier nicht das gewordene Universum verstanden werden dürfe, sondern jenes ursprüngliche, reingeistige, verständliche Universum, die Elohim des alten Testaments.

Erst aus dem Zusammentreten dieser rein geistigen Potenzen entsteht das materielle Universum. Es ist leicht einzusehen, dass in jenen drei Urgestalten des göttlichen Seyns in der That alle Arten und Weisen des Seyns enthalten seyen, so dass dieselben das wahre πᾶν = All ausmachen, jedoch so, dass sie in der zuletzt hervorgebrachten Allheit des Alleinen darstellen. Diese

letzte Einheit soll als die gewollte erschei-
nen, damit sie aber als diese erscheine,
ist nothwendig, daß das Umgekehrte von
dem eigentlich Gewollten gesetzt werde.
Gott ist indessen nicht der bloß materiell
Alleinige, sondern sein Wille, sich als
diesen zu setzen, ist wirklich der geistig
Alleinige oder der Ueberalleinige, gleich-
sam der Gott der eigenen Gottheit. Gott
setzt das in Spannung, was seinem Wil-
len nach Einheit ist. Durch die Umkehr-
ung wird aber der Wille nicht aufge-
hoben, er will immer dasselbe, wenn
er gleich sich verstellt, und durch diese Ironie
das Widerspiel von dem ist, was er ist,
oder wie der Prophet sagt: Nicht im
Sturme, nicht im Erdbeben, nicht im Feu-
155 er ist er; in diesem stillen Sausen,
hier ist Gott. Gott ist nicht in jenem zum
bloßen Empfangen, zu demüthigenden,
aller Form entbehrenden Einzigen;
Gott ist aber frei, in diesem Dunkeln

herausgetreten, weil er in sich schon je-
ne andere Welt erschaut, die die erste
überwindet und verschönt. Gottes wahrer
Wille geht immer auf Ueberwindung
des Contrariums, und alles Harte und Un-
verschönte kommt von der alten Natur
her, wo Gott bloßes Können, nicht eigent-
licher Wille ist, oder wie Plato sich aus-
drückt: es ist bloß mit seiner göttlichen Ver-
tum aufgemacht, womit er das Nichtaus-
zuschließende bezeichnen will, was die
conditio sine qua non des Lebens und der 155
Offenbarung Gottes ausmacht. Gott läßt
dasselbe im Prozeß überwunden wer-
den, aber in einer gewissen Folge,
damit er in seiner ganzen Herrlichkeit
offenbar werde; Gott sey in der höch-
sten Dissonanz nicht weniger Herr als
in der einfachsten Harmonie, eben
darum läßt er jenes Contrarium
sich auf alle mögliche Weise ent-
wickeln. Diese Wahrheit, daß Gott

in seiner Offenbarung etwas anders spricht, als er will, mag auf den ersten Blick als ein kühner Gedanke erscheinen; allein nur dieser Gedanke ist es, der die tiefsten Zweifel der menschlichen Vernunft aufzulösen vermag. Doch weil diese Untersuchung uns zu weit führen würde, so will ich für heute nur noch eine methodologische, aber tief eingreifende Bemerkung machen.

Wir sehen nämlich aus dem bisher Vorgetragenen, daß wir wieder auf eine Dreiheit der Prinzipien geführt wurden. Seit dieser Zeit nun, wo diese Dreiheit wieder zuerst allgemein anerkannt wurde, fehlte es nicht an Auffallenheiten, wie manche diese Dreiheit geltend zu machen suchten. Man fing nämlich mit drei Begriffen an, und hatte nun zuletzt natürlich eine Dreiheit herausgesetzt. Aber wie kommt diese Philosophie, die nichts

voraussetzen will zur Bestimmung
einer Zahl, die doch nur eine im Be-
wußtseyn mögliche Unterscheidung ist?
Da wir ferner ein göttliches Bewußtseyn
ist, lassen sich wohl drei Potenzen be-
greifen; aber woher kommt eine Zahl,
wo kein Bewußtseyn ist. Es ist um-
sonst mit dem abstracten Begriff
anzufangen; denn er muß entwe-
der stehen bleiben oder fortschreiten.
Im ersten Falle erklärt er nichts, und
im zweiten wieder eine Zahl. Beym
ersten Schritt muß der ganze mensch-
liche Verstand vorausgesetzt wer-
den, oder man fängt ohne Verstand
an. Eine Philosophie dieser Art
müßte vor allem verstummen,
weil sie zuerst die Möglichkeit des
Gedankens deduciren will. Es ist
also eine leere Prahlerei mit
diesem Nichtsvoraussetzen; wo
nichts ist, da hört nicht bloß der

Reiches, sondern auch der Verstand des Rechts verloren.

Vorlesung XXIX.

156 Wir haben jetzt die Prinzipien, die wir als wirkend im Prozeß erkannten als solche begriffen, die nicht bloß zufällig sich zusammenfinden, oder durch ein vorübergehendes Band vereinigt sind; wir haben gesehen, daß sie aus einer ursprünglichen Einheit heraus in Wirkung gesetzt sind. Eine solche, auch in der Zertrennung unzerreißbare Einheit läßt sich aber nur als eine gewollte denken; nur ein Wille vermag um des Zweckes Willen auch die Mittel wollen, und das, was nicht Zweck ist, doch gewissermaßen zum Zwecke zu machen. Der Wille ist schlechthin unzerreißbar, und allein im Stande, den Widerspruch

bis zur Versöhnung zusammen zu halten. Der Wille Gottes setzt den Prozeß, und erhält ihn, um sich in das Seyn zu setzen. Gott ist das lautere Wesen und die lautere Freiheit von allem Seyn; um sich nur als dieses zu setzen, muß er ein Seyn annehmen, nach dessen Aufhebung er erst als der Ueberseyende hervortreten kann. Eine unmittelbare Offenbarung Gottes ist unmöglich, freilich nicht in dem Sinne, wie die christliche Dogmatik von einer solchen spricht, die indessen selbst wieder eine sehr vermittelte heißen dürfte. Wir sprechen hier vielmehr von einer absoluten unmittelbaren Offenbarung. Gott erscheint im Prozeß zuerst als das sich selbst Ungleiche. Dieser Gedanke ist der einzig wahrhaft erklärende; der Weltprozeß ist die Offenbarung Gottes per contrarium, das 41 Bogen

Geheimniß, dessen stufenweise Erklär-
ungen er sich selbst vorbehalten hat.
Diejenigen nun, welche Gott mensch-
lichen Ermessen vorschreiben, was
seiner würdig und unwürdig ist,
und die ihn, wähnend sie ihn durch
ihre reducirten statt erhöhten Begriffe
beinahe in eine despotische Abhängigkeit
gebracht haben, jeder Lebensregung
verwahren, mögen solche Gedanken
anstößig finden. Freilich ist Anstößig-
keit ein sehr relativer Begriff, und
dann sagt ja auch das Christenthum
selbst von sich, daß es ein Stein des
Anstoßes und des Aergernisses seyn
werde. Kein Philosoph kann die Ver-
bindlichkeit haben nicht anzustoßen.
Dieß würde aber so schwer seyn, als
wenn er Gottes Gedanken vorstellen
wollte, die, wie er selbst sagt, eben
so hoch über die Gedanken der Men-
schen sind, wie der Himmel über die

Erde. Die Philosophie ist das Streben
nach höchster Weisheit, nach dem Geheim-
niß der Welt. Sollte dieses wohl in ge-
wöhnlichen Gedanken enthalten seyn?
Dann kann ich mit einem geistreichen
Franzosen sagen: Lohnt es wirklich der
Mühe nicht begeistert seyn, um gemei-
ne Dinge zu sagen? Gewisse Rationali-
sten, denen es so sehr um einen
vernünftigen Gott zu thun ist, kön-
nen einen Gott nicht mehr ver-
nünftig finden, der wie ein Virtuos
sich selbst Schwierigkeiten macht. Ich
kann hier mit Heinen erwiedern,
Gott ist ein Genie, und bekümmert
sich nicht darum, was Leute jener
Art vernünftig oder unvernünftig
nennen. Vor einer ziemlichen
Reihe von Jahren habe ich einen
gutmüthigen und freundlichen Fran-
zosen, der übrigens im Geheimen
atheistisch gesinnt war, (Sie sind

zu jung, solche gekannt zu haben. Die Stimmung in Frankreich hat sich heut zu Tage ganz verändert; die Schriften der Encyklopädisten finden keine Leser mehr; wohl aber werden viele tausend Exemplare abgedruckt, um sie in Italien, Spanien und Portugal einzuschwärzen, und mit Heißhunger verschlungen. / in sein Stammbuch geschrieben: Die Welt ist die Dichtung Gottes, von ihm selbst in Zweifel gestellt, er ergötzt sich dadurch, daß sich die Menschen entzücken lassen, und die ihn läugnen, dürfen gewiß, um des Vergnügens willen, das sie ihm bereiten, auch Verzeihung hoffen. Die Natur ist die fortgesetzte göttliche Dichtung, bis sie sich in ihrem Wesen, das menschliche Bewußtseyn wieder herstellt. Soll die Philosophie auf etwas Rücksicht nehmen, so ist es nur die öffentliche Religion, nicht die Privat-

Religion; daher kann auch nur die öffent-
liche Religion ihr hinreichenden Schutz ge-
währen. Niemand kann fodern, daß
sie weniger anstößig seyn sollte, als
das Christenthum selbst. Der Begriff
einer Offenbarung per contrarium
der göttlichen Verstellung ist so we-
nig anstößig, daß ich gestehe, ohne
diese Voraussetzung sey das ganze
Christenthum unverständlich. Das
Christenthum beruht, wie der Apostel
sagt, auf einem von Weltzeiten her
verschwiegenen Plane. Die Erschei-
nung Christi ist die erste Enthüllung
dieses Planes; sie weist den Schlüssel
zur Erklärung des Weltplans, der
nicht so fast durch Christi Lehre, als
vielmehr durch seine Erscheinung
offenbar wurde. In diesem Plan
besteht die göttliche Oeconomie der Welt,
da κατ' οικονομιαν thun nichts an- 158
ders heißt, als dem Schein nach etwas

<u>andere thun, als was beabsichtigt</u> ist. Es wird von Gott gesagt, daß er sich verstelle, in so ferne er statt durch das Gegentheil seine Absicht auszudrücken sucht, diese göttliche Ordnung können wir aber nicht erkennen, wenn Gott ewige Versöhnung bezweckt, und die ganze Schöpfung nur eine große Versöhnung ist. Dadurch ist indessen die göttliche Freiheit nicht aufgehoben, und nichts vermag Gott zu hindern, das Feuer seines Zorns zu weilen ausbrechen zu lassen. Dem Verkehrten wird Gott, dann verkehrt erscheinen, da er ihm nicht Rechts sagen kann. Aber selbst gegen den Ergebenen kann sich Gott verstellen. Ich bediene mich eines morgenländischen Ausdrucks, indem ich sage, daß Gott sich auch gegen den, der seine Wege wandelt, verstelle. ein Ausdruck, der jedoch schon durch das ganze Alterthum verbreitet ist:

so sagt schon Pindar von einem Sieger in den olympischen Spielen, er habe den Weg des Zeus gewandelt, so spricht Plato von Wegen die Gott wandelt. Weg und Bewegung sind sinn- und stammverwandt, und die göttlichen Wege bezeichnen nichts anders, als göttliche Bewegung. Wer dieser entgegenwandelt, dem wandelt Gott entgegen; allein selbst gegen den, der mit ihm wandelt, kann er sich verstellen, um ihn zu prüfen. Wie kann aber der ergebene Wille anders geprüft werden, als durch Erleichterung des entgegengesetzten Entschlusses? Zeigt nicht schon die Erfahrung, daß Gott dem Guten Berge in den Weg legt, dem Bösen hingegen die Bahn ebnet? Nicht durch den Schein des Weltlaufes soll man sich verführen lassen, nicht ihn für die Absicht nehmen.

Wenn auch eine beispiellose Weise 159

irdische Größe hinaufsteigt, und dann plötzlich spurlos verschwindet, so kann auch der Blödsinnige begreifen, daß die göttliche Weltregierung unbekannte Zwecke verfolge und den Verstand der Verständigen zu Schanden macht. Wenn nun aber die Freiheit Gottes schon im Laufe der Weltregierung anerkannt ist, welche Schwierigkeit steht noch im Wege, die ganze Weltschöpfung zu erklären? Ist es nicht der Gleichförmigkeit in den Wegen Gottes gemäß, daß die erste That auf dem Entschluß beruhte, sich mittelbar durch das Gegentheil zu offenbaren? Der Begriff einer göttlichen Verstellung hat demnach durchaus nichts Anstößiges. Er, bei dem es stand, in Verborgenheit zu bleiben, ist auch im Stande frei hervorzutreten, damit er als das Gewordene sichtbar und faßlich werde. Plato nennt ihn

daher die des Wandels unfähige Gott- 12 Bogen.
heit, hat die es sich ziemt, nicht in
jenem Vorsatz stehen zu bleiben,
sondern vielmehr sich selbst zu er-
zeugen und Mitwisser dieses Vor-
ganges zu machen. Die Herausbewend-
ung von der im göttlichen Vorsatz
gesetzten Wahrheit kann Universio-
Umwendung der von Gott gewollten
und beabsichtigten Einheit genannt
werden. Gott besteht jedoch in der
Nichteinheit unangegriffen, nicht als
Viertes außer den Potenzen, son-
dern vielmehr in ihnen, ohne sie
selbst in ihrer Verkehrtheit zu
seyn. Er ist die in ihnen bleibende
Ursache. Die Potenzen können in
ihrer Zertrennung nicht Gott heißen,
und doch sind sie auch nichts, sie sind
lauteren geistigen Wesen, ja ich kann
nicht umhin sie als Persönlichkeiten
anzusprechen, sie sind wahre, leben-

dige Persönlichkeiten, da jede gegen die andere gestellt und ein Bewußtsein afficirt wird; freilich sind darunter nicht persönliche Göttlichkeiten im Sinne des Dogmas zu verstehen, sie sind vielmehr den Elohim vergleichbar, die bei der Schöpfung sich berathen. Die Potenzen sind Persönlichkeiten, die auch nicht schlechthin nicht Gott genannt werden können. Sie sind Gott, aber in der Verkehrung; auch der Möglichkeit nach sind sie allerdings Gott, denn Gott ist es, der sich in ihnen erzeugt, wovon jedoch hier noch nicht die Rede seyn kann. Ich bemerkte, daß jedes Princip des göttlichen Unwillens = a^2, des wahren Wesens Gottes; nur aus seiner Gottheit gesetzt sey; da es eben nur suspendirt ist, so kann es am Ende sich wieder in seiner Gottheit herstellen.

Indem ich die Potenzen bisher als Persönlichkeiten bestimmte, will ich noch

erinnern, daß man sich sehr irren
würde, wenn man das erste Prin=
zip als materiell ansehen wollte;
denn dieses Prinzip wird freilich in
der Folge durch a² zum Verwirk=
lichung der Materialität bestimmt.
Allein im Anfange ist es noch auch
keine Weise Natur, an sich ist es
vielmehr gerade das Entgegenge=
setzte aller Natur, das Unnatur=
widrige; weswegen dasselbe wur=
de durchaus keine Natur seyn,
da es rein geistig, und mit=
hin aller Materialität wider=
sprechend, oder wie Heraklitus
sich ausdrückt, ein verzehrendes
Feuer ist, nach dessen Löschung
erst die Welt angetroffen wird.
Dieses Prinzip, als ohne Rückkehr
auf sich selbst, ist keine Persön=
lichkeit, aber im Prozeße wird
es zu derselben.

160

Bis jetzt haben wir gefunden:

1., daß Gott von Ewigkeit d.h. von der an, wo er ist, die Möglichkeit hat, sich in seinen drei Unterschieden der bis jetzt ganz in ihm seyenden Potenz zu verwirklichen.

2., daß der göttliche Wille, überhaupt zu seyn, darauf gerichtet seyn müsse, in einer solchen Vermittlung zu seyn.

Allein hier entsteht die Frage: wodurch wird Gott bestimmt, diesen Willen in der That auszuführen, oder ihn ursprünglich zu
161 fassen? Wenn wir nämlich jenen ganzen Vorgang als eine sich selbst Offenbarung oder Selbsterzeugung Gottes, Theogonie, betrachten, so können wir doch auch nicht umhin, zu fragen, für wen diese Offenbarung seyn soll?

für ihn selbst gewiss nicht, da er ihrer nicht bedarf, um sich einen Zuwachs zu verschaffen. In diesem Falle würde es in jeder Rücksicht ein zweckloses Spiel seyn. Wenn sie aber auch nicht um seiner selbst willen ist, so kann sie doch um eines andern noch nicht vorhandenen, sondern zukünftigen Wollens seyn. Ich brauche nicht zu sagen, dass dieses Nichtseyende das Geschöpf sey. Hier sind wir nun angekommen, wo uns zu zeigen obliegt, ob der Forderung, die Welt nicht als eine Emanation Gottes, sondern als freiwillige Hervorbringung zu begreifen, zu genügen sey oder nicht.

Vorlesung XXX.

Der Begriff der Schöpfung ist

das eigentliche Ziel einer positiven Philosophie. Alle bisher nur künstlichen Philosophien waren nur Versuche, diese wahre Aufgabe der Philosophie überhaupt zu umgehen, sie sind nicht als Surrogate, mit denen man sich begnügte, weil man das, was man wollen mußte, und vielleicht auch manchmal wollte, für unerreichbar hielt; sie sind es endlich, welche der Vernunft eine Last auflegten, die man im Leben so schnell als möglich wieder abzuwerfen suchte. Oder wo ist eine Philosophie, die aus der Schule in's Leben übergetragen, sich sich behaupten konnte? Es konnte unmöglich scheinen, daß die Vernunft sich aus den Drangsalen der Substantialität zu retten suchte; der aber, welcher einmal das höhere Erkennen gekostet hat,

die Welt durch eine freie Ursache
zu begreifen wird nimmermehr
in die Lage der rationalen Sy-
steme zurückkehren, nimmermehr
sich Stein statt des Brodes geben
lassen.

Zum Begriff der freien Schöpf- 167
ung gehört nun vor allem, daß
Gott an nichts d.h. an keine prae-
existirende Potenz gebunden sey,
oder daß eine Schöpfung aus nichts
stattfinde. Ausflüchte, welche man
dadurch zu nehmen sucht, daß man
sagt, der Begriff einer Schöpfung
aus nichts sey aus dem μη ὂν der
Griechen gebildet, so daß also Gott
nur ein Nichtseyendes durch die
Schöpfung in's Seyn erhoben habe,
daß aber dieses Nichtseyende nicht
nothwendig nicht sey, verlieren
alle Bedeutung. Jede Potenz ist
allerdings nur relativ nicht seyend,

nicht aber absolut nichts. Die deutsche Sprache hat für das Nichts nur einen einzigen Ausdruck, während der Franzose das eigentliche Nichts mit rien, das dem concreten gegenüberstehende Nichts hingegen mit néant bezeichnet. Beides kann nun von einer Schöpfung aus nicht gesagt werden; denn der unmittelbare Stoff der Weltschöpfung ist auch le néant im Gegensatz gegen das concrete Seyn. Wir haben selbst das maß- und gränzenlose Seyn als ein seiner ohnmächtiges bezeichnet, das erst reell wird, indem an ihm Nichtseyn hervorgebracht wird. Die Schöpfung begreift in sich 2 Momente; im ersten findet sich das unbegränzte Seyn, so daß also die Potenz nicht dem Seyn, sondern dieses der Potenz vorangeht. Nur indem das schrankenlose Seyn innerlich,

43 Bogen.

wird es seiner mächtig; erst durch die Negation im zweiten Moment wird ihm gegeben, sich selbst zu besitzen. Daher heißt es auch im gewöhnlichen Leben, wen Gott liebt, den züchtigt er. Erst diese Züchtigung giebt den Menschen selbst wieder. Aus diesem Grunde ist auch die Züchtigung ein so nothwendiges Mittel zum bessern Selbst, und die wahre Freundschaft von so hohem Werth, weil sie zum Mittel wird, nicht sich zu zerstreuen, sondern in sich zu gehen, und sich zu besinnen. Nur eine solche Flexion vermag zur Theorie einer positiven Philosophie zu führen. Wer freilich die Schöpfung von Vorne herein für ein unbegreifliches Wunder erklärt, der hat natürlich alles Recht auf objective Philosophie aufzugeben, und kann sich nur unter dem Systeme des absoluten Nichtwissens in die

kenne werfen. Die Theorie der Schöpfung fodert schlechthin eine Erklärung darüber, wie in dem Hervorgebrachten eine von dem Hervorbringenden unabhängige Bewegung möglich sey. Das Problem ist aufgelöst durch die Momente der Schöpfung. Das erste Prinzip im Prozeß, ich will es noch einmal statt Persönlichkeit, Prinzip nennen, ist nicht gesetzt um zu bleiben, sondern um von dem zuvor von ihm negirten, und nun dasselbe selbst wieder negirenden Willen in Nichts zurückgesetzt zu werden. Jenes erste Prinzip ist an sich wohl = b, aber durch das zweite Prinzip wird es als subjektiv = a gesetzt, so daß jetzt ein Drittes von zwei Mächten zugleich entsteht, das nicht bloß a und nicht bloß b ist. In diesem zwischen a und b Schwankenden liegt der erste Anfang der Kreatur, das εἶναι καὶ μὴ εἶναι des Hippokrates. Das

Zittern, Oscilliren, das immer wechselnde
und von dem leisesten Hauch Bewegliche
ist das Eigenthümliche aller Urschöpfung;
es steht in der Mitte zwischen zwei
wirkenden Potenzen. Gewiß hierin
hat der Dualismus der Natur seine
Wurzel. Jede Lebenserscheinung entsteht
durch den Streit einer nach außen und
nach innen gehender Bewegung. Das
erste Leben kündet sich als Zittern an, 163
in der Magnetnadel, in den Tremellen, +
in der thierischen Gallerte. Das Ganze
wird nur dadurch selbstständig, daß es
hervorgebracht wird; denn nur da=
durch wird es sich selbst gegeben. Völ=
lig bekömmt es jedoch sich selbst erst
in dem menschlichen Bewußtseyn.
Dadurch aber, daß dieses dritte von bei=
den gesetzt wird, wird es ein von beiden
unabhängiges, es verhält sich das Gewor=
dene zu den beiden als gemeinschaft=
liches Kind, und zwar ein von beiden

unabhängig gewordenes, freies, bewegliches Band. Alles Creatürliche ist ursprünglich nur ein aus dem Entkommenes. Erst durch diese hervorgebrachte Form ist es dem Feuer des blinden Zorns unangreifbar. Dieses Entkommensein drückt auch das griechische σῶμα aus, welches ganz sicher aus σώζειν abstammt, und so viel ist, als σῶμα = σωζόμενον = Gerettetes. Dieses ist der Grund aller Bewegung, wie er noch an der Umbewegung der Weltkörper sichtbar ist, die sich alle von einer unsichtbaren Hand bewegen. Wie ungereimt muß es daher erscheinen, die Natur als einen Abfall von der göttlichen Idee darstellen zu wollen. Ist denn nicht dieses Hervorgehen der Natur das von Gott selbst Gewollte, und wußte er nicht, da die Aufeinfolge der Dinge lediglich auf dem Grade beruht, in welchem die Dinge von

dem alles vorgehenden Willen frei geworden sind, nach jener Ansicht gerade das vollkommenste der Dinge, als das schuldvollste erscheinen? Dieses Selbstständigwerden des Erschaffenen läßt sich auch auf folgende Art denken. Indem das B, welches an sich innere B ist, durch die zweite Potenz als A gesetzt ist, ist das hindurch Gewordene, in so weit es nämlich A ist, nun von dem bloßen B abgeschiedenes, es entsteht eine Articulation in B, die gegen dieses eine freie Bewegung hat, wie ein articulirter Theil eines Gliedes. Das hohe Geheimniß der Articulation im Organismus läßt sich wirklich nur auf diese Weise erklären. Des Ausdrucks Articulation bedienen wir uns auch von der Sprache, und in diesem Sinne sagte ich schon früher, daß das dunkle und unverständliche jenes objectiven Seyns der Gottheit daher rühre, weil es eine

bloßen Mittler oder Mittel sey. Die Schöpfung ist das Aussprechen jenes unaussprechlichen Seyns, und kann deswegen auch durch eine Metonymie das Wort genannt werden, wie sie auch
163 wirklich schon bei <u>Philo</u> und ebenso im neuen Testamente heißt:

Bisher haben wir immer nur von zwei Prinzipien gesprochen, wovon wir das erste mit Aristoteles die voranfangende Ursache nennen können, den Willen nämlich, welcher Gegenstand der Ueberwindung ist, oder die nicht nichtseynkönnende Ursache, conditio sine qua non des Prozesses. Das zweite hingegen <u>die</u> schöpferische Ursache, den Willen, welcher überwindet. Allein um Mannigfaltigkeit der Dinge hervorzubringen, kann diese Ueberwin-
164 dung <u>nicht</u> im Nu geschehen, sie muß vielmehr successiv geschehen. Ich werde mich über die Annahme einer

sucessiven Ueberwindung noch genauer erklären. Hier ist es schon genug im Allgemeinen darauf aufmerksam gemacht zu haben. Ist nun aber die Ueberwindung sucessiv, so werden sie zwischen den ersten Moment der äußersten Spannung und dem letzten andern Momente in der Mitte liegen. Die Endabsicht aller Bewegung ist aber Einheit, die nur hervorgebracht wird, wenn der erste Wille gänzlich überwunden und in die Innerlichkeit zurückgebracht, und dadurch zum Setzen des Dritten wird. In dieser letzten Einheit ist die erste Universio aufgehoben. Das Verborgenste im Prozeß wird auf diese Weise wieder offenbar. Allein diese Einheit ist nur das Ende des Prozesses; in so fern möchte es scheinen, als könnte die dritte Potenz nur am Ende desselben hervortreten. Dagegen läßt sich erwiedern,

daß, da jene Einheit Ziel des ganzen Prozesses ist, sie auch das Ziel jedes einzelnen Moments seyn müssen, so, daß also in jedem Momente das Dritte wenigstens auf irgend eine Weise gesetzt ist. Damit ein Ganzes entstehe müssen aber die drei Potenzen concurriren, nur dadurch entstehen im Prozeß Formen, die mehr oder weniger Abbildungen der höchsten Einheit, mit einem Worte Dinge sind. Es würde kein Ding seyn, wenn die dritte Potenz für gar nichts wäre; denn Dinge sind immerhin etwas Abgeschlossenes und Geendetes. Die Dinge sind also Erzeugnisse des in sein ursprüngliches Nichts zurückgewendeten Willens, so wie jedoch nicht minder des überwindenden, und da der erste nicht überwunden werden kann, ohne die dritte und höchste Potenz zu setzen, dieser höchsten Potenz.

Eben dieser Ausdruck der höchsten Potenz ist es, wodurch sie Dinge sind. Eben dieser Ausdruck der höchsten Ursache ist es, was wir die Idee der Dinge nennen können. Allein es ist nicht genug zu zeigen, daß der Prozeß auf einer fortwährenden Ueberwindung des ersten Prinzips beruhe; auch davon muß ein Grund angegeben werden, wie es kommt, daß er auf verschiedenen Stufen *anhält*, oder daß bestimmte Dinge werden; und wirklich ist die Frage, wodurch die Dinge stehen bleiben, nicht leichter zu beantworten, als die, woraus sie werden. Die letzte Ursache des Stehenbleibens werden wir sogleich wahrnehmen. Die wahre Ursache des Werdens ist jene dritte Potenz, welche wir eben darum, wenn wir die erste Voranfang, die zweite hervorbringende, *δημιουργική*, die 44 Bogen.

165 vollendende αἰτία τελειωτική nen-
nen können. Da das erste Prinzip in jedem Ding auf irgend eine Weise und in irgend einem Maaße überwunden wird, so ist dasselbe stets Ursache der dritten Potenz; dasselbe ist die Ursache, aus welcher, durch welche und zu welcher alles geschaffen ist. Schon Varro suchte die ganze Götterlehre auf dieselbe τριάς der Begriffe zurückzuführen, durch sein de quo, a quo, und secundum quod, wovon das letzte Muster und Vorbild bedeutet. Nichts kann zum Stehen, d. h. zum Stande gebracht werden, was nicht ein Abdruck des Geistes ist; an allen Dingen ist die Dreiheit nothwendig vollendet. Auf eine andere Weise spricht der Begriff der Dreiheit auch auf folgende Weise sich aus: Deus omnia pondere, numero et mensura constituit, wovon das Ge-

nicht das erste Prinzip, die Zahl das zweite, die Einheit; das Maaß den Geist bedeutet, der allein den Dingen die letzte mensura ertheilt. Eines der ältesten Bilder, durch welches man sich die Schöpfung begreiflich zu machen suchte, ist übrigens auch das Bild des Webens. Göthe hat es zuerst wieder nach seinem richtigen Gefühle eingeführt: Das Innerliche aller körperlichen Dinge ist unstreitig ein Gewebe, wovon das erste der der Länge nach ausgespannten Faden=Aufzug, das zweite der Querfaden=Eintrag, und das dritte das Zusammendrängen von beiden ist. In jedem möglichen Dinge, so entfernt dasselbe auch von der höchsten Einheit seyn mag, ist doch die Einheit auf eine gewisse Weise gesetzt, und folglich Gott gegenwärtig. Die geistige Einheit der drei Ursachen

ist nämlich nur Gott, die causa causarum der Pythagoräer. Der Wille, in welchem die drei Ursachen eins seyn können, kann nur unmittelbar der göttliche Wille seyn, daher existirt kein Ding ohne den göttlichen Willen. Er spricht und es steht, d. h. es bleibt stehen, nicht aber, wie es falsch interpretirt würde, es steht da. Der kühne Ausspruch des Spinoza, jedes Ding sey ein modifizirter Gott, ist zwar sehr verwerflich, wenn man die Dinge als Modifikationen des eigentlichen göttlichen Wesens betrachtet, also Ding und Modifikation in diesem Sinne als identisch setzt: hingegen ganz wahr, in so fern in jedem Ding die Einheit der drei Ursachen doch als auf eine gewisse Weise gesetzt verstanden wird. Die Potenzen sind allerdings der werdende, d. h. der im Werden begriffene Gott, und in

dieser Beziehung kann man daher ganz wohl sagen, jedes Ding ist eine Modification des im Werden begriffenen Gottes; sie sind Differenzen. So weit ist also mit jenem Ausdrucke allerdings ein Sinn zu verbinden, nur muß man nicht mit gemeinen Begriffen denselben aufgreifen. Im Momente der zu Stande kommenden Einheit geht gleichsam ein Schein durch das Ganze. Jedes entstehende Ding ist ein Scheinbild der Gottheit, εἴδωλον; erst das letzte 167
wird das Ebenbild derselben. Nachdem wir nun den Hergang der Entstehung so weit erklärt haben, kommen wir das Nächstemal an die Entstehung des Vierten.

Vorlesung XXXI. 107

Unter den bisherigen Betracht=

ungen ist das als das Dritte zwischen zwei geistigen Potenzen gewordene zum Vierten geworden, das die drei geistigen Potenzen vereinigt und auseinander hält. Man erzählt von einem Schwur der Pythagoräer, den man aus unzulänglichen Gründen als apogryphisch angefochten hat, zufolge dessen sie immer ihre Betheuerung mit den Worten bestärkten: bei der unsrer Seele heiligen Vierzahl, dem Quellbrunnen der ewig fließenden Natur. Schon früher standen wir in unseren Begriffen mit ihnen zusammen, und konnten deshalb auch hier die alten Freunde nicht übergehen. In jenem Schwüre spricht sich offenbar die Erkenntniß der Vierzahl als eine heilige Einsicht aus. Was ist aber auch beweglicher als jene nie versiegende Quelle eines ewigen Andersseyns.

Mit Recht können wir dieses Werk als das πᾶν betrachten. Gott ist nicht alles, also nicht πᾶν: er ist der Alleinige: aber an jenes Werk haben alle Potenzen Hand angelegt. Allein dieses πᾶν selbst ist ein in Gott beschlossenes und folglich Geendigtes; wie kann es aber auch ein endlos sich Fortverstrecken- das κοσμος seyn, der höchste Schmuck, also die höchste Vollendung? Wie getrübt muß es in jenen Köpfen aussehen, die noch Kant sich zu behaupten getrauen, daß die Vernunft in der Frage nach der Vollendung des πᾶν nothwendig in Widerspruch gerathe? Schande für die Philosophie, die sich über die Antinomie, daß die Welt begränzt und unbegränzt sey, noch nicht erhoben hat. In der That kann ich in jener Kant'schen Behauptung nichts anderes sehen, als den uns allen wohlbekannten Gegensatz

zwischen negativer und positiver Philo-
sophie. Die Welt in das Endlose fort-
gehen zu lassen ist ein Mangel der
Behauptung; es heißt nur nicht und
also nichts behaupten, wenn man be-
hauptet, es sey keine Gränze. Eine
Gränze dagegen zu setzen und sie
nachweisen, dieses ist eine Behauptung,
wozu mehr gehört, als eine Gränze
nicht zu setzen. Eine Gränze kann aber
nur actu, also mit Willen gesetzt wer-
den. Auffallend ist es, daß Kant die-
sen Widerspruch als den einzigen
darstellt, der eben nur in der Kos-
mologie vorkäme, da doch ein solcher
sich in allen Ideen, theologischer sowohl
als psychologischer findet. Der Wider-
spruch zwischen dem causalen Zu-
sammenhang und der psychologischen
Idee der Freiheit, zwischen Gottes
Freiheit und Nothwendigkeit ist
gerade derselbe, wie zwischen Be-

gränztheit und Unbegränztheit der 45 Bogen.
Welt. Sie waren nicht in dem Menschen nur potentialiter vorhanden, sondern zurechtgestellte Vernunft sieht ein, daß das πᾶν ein Umschlossenes seyn muß, weil es κοσμος ist, noch bestimmtes, weil es durch die Zusammenwirkung von den drei ursprünglichen Subjecten gleichsam als ein Viertes entsteht. Auch in dieser Folgerung treffen wir mit den Pythagoräern zusammen, welche von dem πᾶν sagten, daß es ὥσπερ ἐν φρουρᾷ von Gott umfangen, gehegt, daß es im ursprünglichen Verschluß Gottes sey. Wie überall das Höchste sich zusammen findet, so getrennt es auch durch Zeit und Raum seyn mag, so findet 169
es sich auch hier zusammen. Was die Pythagoräer von einem göttlichen Gewahrsame sagen, ist nichts anders, als der Schein des al=

ten Testamentes. Wir sollten auch den nicht schwinden, wenn denn die Welt wie ein Zünglein in der Wage ist. Ich gebe gern solche Folgerungen heraus; denn die Philosophie wird auch vorgetragen für das Leben; ich möchte dadurch Ihnen zusammenhaltende Ueberzeugungen gewinnen, deren man so nothwendig bedarf. Niemand weiß, an welche Stelle er kommen werde. Es steht eine Krisis bevor, wie sie die Welt noch nie gesehen hat. Gern möchte ich Sie vor jener schwächlichen und unentschlossenen Philosophie bewahren, und Ihnen Folgerungen an die Hand geben, die Balsam für das menschliche Herz sind. Lange genug hat man Gott von der Welt getrennt, kaum konnte man mehr die Vorstellungen von allgemeiner und specieller Providenz, ja hielt es sogar für unmöglich,

diese mit der Philosophie in Einklang zu
bringen. Ist die Welt für Gott etwas
absolut Aeußeres, so ist sein Verhält-
niß zu ihr ein bloß mechanisches,
seine Wirkung auf sie nur eine
mechanische Wirkung. Wie läßt
sich aber eine solche denken? Der
Hauptgrund gegen alle Providenz
liegt in der mechanischen Ein-
wirkung Gottes auf die Welt.
Ganz anders gestaltet sich die Sache,
wenn Gott die Welt in seinem
Innern hegt, oder wie Göthe so
schön sagt: Es ziemt sich nicht daß
Gottes die Welt nur von außen
zu umschließen und sie im Kreis
am Finger nur zu drehen: sie
im Innern zubewegen, das nur
ist seiner würdig, so daß, was
webt und ist, nimmer seinen Geist
vermißt. Will man ein sol-
ches System Pantheismus nen-

169

war, so lehne ich diesen Vorwurf nicht nur nicht ab, sondern rühme mich sogar zu dem die Welt gesetzt zu haben, was Spinoza tief fühlte, obwohl es ihm noch nicht verständlich war: omnia, quae sunt, in Deo sunt.

170 Doch haben wir unsere Voraussetzung noch nicht vollkommen gerechtfertigt; noch immer bleibt als Einwurf stehen, daß der ganze Vorgang keinen Zweck habe, daß er nicht nothwendig habe sich selbst zu setzen. Allein, wenn der ganze Prozeß lediglich im göttlichen Willen besteht, und erst durch ihn das Entstehensollende außer ihm gesetzt werden soll, so läßt sich einsehen, daß auch jene Succession des Werdens nur im göttlichen Willen, ferner daß sie nur wegen des Werdensollenden gewollt seyn könne. Wenn nämlich das erste

wollen, welches aller Natur wider-
strebt von dem zweiten im Nu ü-
berwunden wird, so daß keine Spur
zurückbleibt, und das erste völlig
latent wird, so ist keine Möglich-
keit da, zu unterscheiden, ob dieses
zu Grund gelegte Ueberall nur
latent war, oder ob es in der That
ein aus der Äußerlichkeit zurück-
gebrachtes sey. Gott will der Herr
seyn, daher ist jene Succession
nothwendig um erscheinen zu
lassen, daß jenes Ueberwundene
mit eignem Willen überwun-
den sey. Wir müssen bemer-
ken, daß jenes Prinzip ὑποκείμε-
νον des Prozesses und durch den
ganzen Prozeß ein und dasselbe
sey, welches alle im Verlauf
des Prozesses gesetzte Momente
in sich aufnimmt und bewahrt,
so daß es in jedem folgenden

den vorhergehenden nicht verliert, obwohl als vergangenen, ferner daß dieses Prinzip bestimmt sey mit der ganzen Fülle der durch den Prozeß erlangten Wissenschaft in ein letztes Bewußtseyn einzugehen. Dieses letzte Bewußtseyn kann nur das menschliche seyn. Dieses sollte mit der Wissenschaft des ganzen Weges ausgestattet werden, die Einheit in sich fassen, so daß der Schöpfer sich in diesem Bewußtseyn wirklich ein Mitwissendes seines Weges erzogen hat. Es ist natürlich, daß das menschliche Bewußtseyn sich nicht sogleich auf diese Weise zur Schöpfung verhalte. Dasselbe erkennt diese Momente nicht sogleich als Momente seines eigenen Werdens, dazu gelangt es erst durch Philosophie. Zuerst erkennt es diese Momente nur als die eines andern

und verwenden. Wie der Mensch
nun zu dieser Erkenntniß gekom-
men, kann hier noch nicht beant-
wortet werden. Ein Umstand ist je-
doch auch schon jetzt, daß gerade
jenes Erste auch das eigentliche Mi-
stande im Prozesse ist, denn indem
es in's Nichtseyn, nicht mehr Zuständ-
lich = /: objectiv :/ Seyn zurückgebracht
ist, ist es zum subjectiven, Mißstän-
den des Prozesses geworden. Auch
hierin, dieses erste Subjective
des ganzen Prozesses nämlich als
Mißstandes anzusehen, ist das Alter-
thum uns vorgegangen. Wie
ein frischer Morgenthau schwebt
diese Ansicht über das alte Testa-
ment; ein altes testamentali-
sches Buch läßt in diesem Sinne
die Weisheit sagen „Mich hatte
der Herr am Anfang seines
Weges" cum eo se progrederetur.

Die Weisheit ist also als das Prius gesetzt: dieselbe beschreibt sich auch sogleich als Zeugung der Schöpfung, indem sie fortfährt: ich bin von allen Werken, eh der Himmel und die Erde ward, war ich bei ihm; als er den Zirkel auf das Meer setzte, war ich bei ihm; ich war bei ihm als Kind, und spielte vor ihm Tag und Nacht. Allein möchte man fragen, wie wenig läßt sich das, was hier von der Weisheit gesagt ist, auf jenes erste Wollen anwenden. Wollen und Weisheit sind doch ganz verschiedene Begriffe? Hierauf haben wir schon geantwortet. Jenes blinde Wollen ist freilich an sich nicht das Wissende, aber doch das ins Wissen Verwandeltwerdensollende. Hier gilt, was in Erklärung der Mythologie gilt, daß nämlich das Prinzip nach dem benannt wird, was es am

Ende ist. An der Vernunft haben wir dasselbe Beispiel, denn nennen wir nur die rechtgestellte Vernunft wirkliche Vernunft, so ist die Vernunft an sich nur potentiale Vernunft, daher mögliche Vernunft und Unvernunft, wie denn auch die Wirkungen der Unvernunft in der Wissenschaft und allen menschlichen Verrichtungen anerkannt sind. Ich bemerke dieß in Bezug auf diejenigen, die sich a priori eine Vernunft zu schreiben. Nach dieser Bemerkung kann es nicht mehr auffallen, das blinde Wollen für Weisheit zu setzen; denn das blinde Wollen wird Verstand, wenn es auch früherhin das Verstandlose war. Der wirkliche Verstand zeigt nun aber seine Macht über das Verstandlose. Fragt man, wodurch Blöd- 46 Bogen.

sinn sich vom Wahnsinn unterscheidet, so läßt sich darauf antworten, daß Blödsinn ein Zustand sey, worin die Seele von allem Wahnsinn gebrochen ist. Wahnsinn ist an und für sich nichts Schlimmes, nur muß derselbe geregelt seyn; daher der furor der Dichter bei den Römern, die μανια bei den Griechen. Die Energie des Verstandes zeigt sich nur im Verstandlosen. Dem höchsten Verstand liegt der tiefste Wahnsinn zum Grunde, freilich als das Verborgene. Bekannt sind die Worte des Aristoteles: Man setzt das Wollen dem Verstand entgegen und mit Recht, wenn man darunter das grenzenlose Wollen versteht, oder das Verstandlose. Das zurückgebrachte Wollen ist aber dagegen ipse Verstand; das Wollen ist das Productive, der Verstand das

Beharrenden. Ist jenes in sich zurückgebracht, so ist das Wollen und Verstand nur mehr ein und dasselbe; der Verstand ist das Ende des bleibenden Wollen, das Wollen der Anfang des Verstandes, so daß also das Wollen Subjekt des Verstandes ist, das den Verstand annehmende. Ganz ausdrücklich nenne ich daher dasselbe den Verstand des göttlichen Lebens, das Sein ist gleich dem Verstand desselben: Für Etymologie spricht auch das Wort: das Unterstehen, Untenstehen. Verstand ist aber = Urstand, so daß jenes erste prop. auch der Urstand des Prozesses, der göttlichen Bewegung genannt werden kann. Ist es ganz wirklich geworden, so ist es das wirkliche Subjekt = Unterstand der göttlichen Bewegung, wie auch im Angelsächsischen Verstand

eines andern ist nur das, was diesem andern zum Unterstand geworden ist.

Ich will bei dieser Gelegenheit bemerken, dass es mit dem griechischen ἐπίσταμαι = ich weiß, dieselbe Bewandtniß habe; dasselbe ist nämlich nichts anders, als die jonische Form für ἐφίσταμαι = ich bleibe stehen, wie auch der Verstand als das letzte vom Weltprozeß stehen blieb. Dieses Letztere heißt auch, ich erhalte Macht, weil nämlich dasselbe, was einem andern zum Subject wurde, Macht über dieses hat. Scientia wie Baco sagt, est potentia. Unser teutsches Können bedeutet ebenso auch Wissen, wie im hebräischen Wissen identificirt wird mit Macht haben.

Ich will nur einige Bemerkungen über die oben angeführte Stelle aus dem alten Testamente machen.

Die Weisheit ist in derselben, wie leicht zu ersehen ist, sehr bestimmt von Gott unterschieden: „der Herr" heißt es „hatte sie" folglich ist er sie nicht; Gott ist wohl auch das erste Subjekt, allein er geht sogleich darüber hinaus: „er hatte sie schon am Anfange seines Weges, als Möglichkeit nämlich, alles andere in ihr zu setzen, und zwar „vor allen Werken", weil sie ja die Möglichkeit ihrer künftigen Hervorbringung war. Die Schöpfung kommt erst durch Grundlegung dieses Prinzips zu Stande, daher geht die Rede sogleich über ihr „Ich war bei ihm, ehe er den Himmel schuf ꝛc." Sie fährt dann fort: „Ich war bei ihm als Kind", gleichsam unter Obhut des Vaters, wie eingeschlossen von den drei Persönlichkeiten. Wir können es auch als Pflänzling erklären, an dem er sich 173

das Mitwissende seiner Schöpfung erziehen wollte. Deßwegen heißt es auch: Ich spielte vor ihm Tag für Tag d. h. zeigte ihm alle die Möglichkeiten der Schöpfung, die Allmächtigkeit, gleichsam als die Maja der Indier. Der Grund der Succession liegt einzig in der Absicht, daß das erste Subject in das allgemeine Wissende verwandelt werde, in dem alle Momente der Schöpfung sich zuletzt vereinigen sollten. Dieses allgemeine Subject, das alle Wonne und Schmerzen getragen hat, sollte das Prinzip des menschlichen Bewußtseyns seyn.

Vorlesung XXXII.

174 Der nothwendige endliche Erfolg des Prozesses ist, daß die drei Gestalten in ihrem Gegensatz sich

aufheben, und gemeinschaftlich ein Drittes hervorbringen, das gewordener Weise das ist, was Gott ungewordener Weise ist. Im Anfang des Prozesses findet die höchste Spannung statt, indem das erste dem zweiten, und dieses dem dritten keinen Raum gibt. Die Absicht ist aber, daß das zweite Wollen das erste Wollen überwindet. Um dieses aber zu können, ist nothwendig, daß das erste vor allem überwindlich sey. Als ersten Moment des Prozesses muß daher die ausschließliche Gewalt des ersten Wollens gedacht werden, das an und für sich aller Natur widerstrebt. Dieser Zustand der absoluten Ausschließlichkeit können wir uns freilich nur als Moment denken, aber wir müssen ihn doch als Moment denken. Ihm folgt derjenige, wo das erste Wollen

vom zweiten zwar noch nicht überwunden, aber demselben doch schon im Allgemeinen unterworfen, d.h. überwindlich ist. Der zweite Wille kann sich überhaupt nicht anders verwirklichen, als durch Ueberwindung des ersten; die in dem zweiten gesetzte Potenzialität ist eine in ihn gesetzte Negation. Um die Negation aufzuheben, muß er nothwendig die Negirung außer sich aufheben. Mit diesem zweiten Momente läßt sich erst alles zum Werden an. Jedoch kann dieses Moment nur als erste Materialisirung des Urprinzips nicht aber schon als Anwendung desselben betrachtet werden. Ich setze meinen Sprachgebrauch bereits als bekannt voraus, so daß unter Materialisiren nicht das Körperlichwerden, sondern vielmehr das ὑποκείμενον-Subjekt-werden verstanden wird.

Ich setze demnach das Weltsystem als den ersten Uebergang zum Natur-werden. Natur entsteht erst da, wo jenes b bereits verändert ist, und anfängt, in a zurückgebracht zu werden, so daß jenes Mittlere zwischen a und b entsteht. In dem beschriebenen Momente ist aber b noch nicht verändert, sondern a noxium tantum se secundo reddidit, noch hat es keine Wirkung von diesem erlitten. Daß wir hier beim bloßen Naturwerden stehen bleiben müssen, läßt sich auch dadurch nachweisen, weil es unmöglich ist, das Weltsystem unter eine Categorie mit dem Naturwesen zu bringen, weder unter die Categorie des Unorganischen, noch des Organischen. Wir widerstrebten nicht, das Weltsystem ein Werk der Natur zu

17 Bogen.

175

X

nennen, wie z. B. die Metalle? Zwischen dem Entbrennen des alles vom Seyn ausschließenden Willens also und dem eigentlichen Prozeß liegt der Moment des Weltsystems. Da C der Gegenstand wirklicher Ueberwindung wird, muß es zuerst aus dem höhern Willen überhaupt überwindlich seyn. Die wahre Wissenschaft darf keinen Moment überspringen. Das Phaenomen der ersten Unterwerfung ist nun das Entstehen des Weltsystems. Daraus folgt, daß das Weltsystem an sich nichts Concretes ist, sondern ursprünglich noch immer das reine, unverwandelte, nur gebrochene C. Seiner Natur nach strebt dasselbe immer nach dem absoluten Centrum, während ihm von der höhern Potenz angemuthet ist, aus diesem Orte zu weichen. Dadurch ergibt

sich der Gegensatz von Centrum und Peripherie. Indem nun aber jenes das absolut Ausschließende einerseits zu seyn strebt, andererseits hingegen die Superiorität des zweiten anerkennen muß, so entsteht durch diesen Widerspruch Zerreißung, und dadurch Raum, der nichts anders ist, als die allgemeine Form des Gebrochenwerdens, eines zuvor ungebrochenen Prinzips. In jedem aus dieser Zerbrechung entstehenden Elemente muß sich die Spur des Gebrochenwerdens zeigen. In jedem derselben sucht auch wirklich
C das absolute Centrum zu seyn, wird aber eben so beständig an den ihm bestimmten Ort in der Peripherie gesetzt. Diese Macht, welche an den bestimmten Ort bindet, ist die Schwere. Weil es sich jedoch demselben beständig zu entziehen sucht, so ent-

steht allerdings eine Bewegung, die der Ruhe gleich ist, ein bloßer Umlauf, wobei es, wie gezeigt, eben so beständig an seinen Ort gesetzt wird, als es aus demselben hinausstrebt. Dieses Hinausstreben nennt man im Gegensatze von Schwere die Wurf= Tangential= oder Centrifugalkraft, die aber eben so gut Centripedalkraft heißen könnte, da durch dieselbe es sich über das gewichtliche Seyn zu erheben und das absolute Centrum wieder zu gewinnen sucht. Die Bewegung des Weltkörpers ist ein beständiges Neigen sich als Centrum zu setzen, welches nur als Sollicitation auftreten kann. Der bisher nun beschriebene Vorgang ist die καταβολὴ τοῦ κόσμου, der Anfang der eigentlichen Universio, indem das, was sich als geistig behaupten will, als dieses materiell gesetzt wird;

auf diese, wie man sie nennen könnte, erste universio folgt dann die zweite oder eigentliche universio, wodurch das Nichtseynsollende in das Innere überwunden, und so die ursprüngliche Einheit als offenbare hergestellt wird. Unmittelbar nach der καταβολη fängt die Naturschöpfung an. War die Umdrehungs-Bewegung der Anfang, die καταβολη του κοσμου, so ist nun die Aufwärtsdrehung der Anfang der eigentlichen Naturschöpfung. Die Entstehung des Weltsystems ist das Phaenomen des Materie-werdens, des bis jetzt reinen geistigen, feurigen Willens B. Allein außer dem, daß hierbei keine körperliche Materie zu denken ist, so wird auch jenes Wollen nur relativ gegen ein höheres Wollen Materie. An sich ist dasselbe geistig, astralisch, gegen concrete Dinge

gehalten ist das eigentliche Gestirn
der Weltkörper astralisch, überkör-
perlich. Die körperlichen Dinge, die
wir auf der Oberfläche unsers Pla-
neten und unter derselben antref-
fen, so weit wir bis jetzt gedrungen
sind, was sich zum Radius der Erde,
wie die Dicke einer Nadel auf der
Oberfläche eines Globus zu dessen Ra-
dius verhalten dürfte, sind in Bezug
auf das astrale ganz etwas Zufälliges.
Das astralische siderische ist überkörper-
lich. Jene relative Materie läßt sich
auch auf folgende Weise verdeutlichen:
Es ist gewissermassen ein Widerspruch,
daß ein und dasselbe gegen ein an-
deres potential, an sich actual seyn
soll. Die Auflösung dieses Wider-
spruchs findet sich nur in der gei-
stigen Materie. Allein eine gei-
stige Materie scheint nun selbst
wieder ein Widerspruch zu seyn,

der sich einsehen läßt, wenn man
sich erinnert, daß diese Materie an
sich geistig, und nur gegen ande-
res materiel ist. Diese Materie
nun ist das reine C, das sich als sol-
ches nicht aufgeben kann, weil es
sonst rückgängig würde, und sich
folglich nothwendig gegen einen
höhern Faktor als relatives Sey-
er zu erkennen geben muß. In
diesem Drange nun findet dasselbe
gleichsam keinen andern Ausweg
mehr, als zu jener ersten Mate-
rie zu werden, in welcher es
also innerlich rein actuell, und
äußerlich gegen einen höhern Fa-
ktor materiell ist. Da sich noch das
ursprüngliche Reine weicht es
nun gegen einen höhern Faktor,
und macht diesem Raum, den es
vorhin negirte. Dieß sind nun
die zwei Elemente, aus denen

man gewöhnlich alles zu erklären sucht; das Innerliche und das Äußerliche, erstorbene Feuer = Wasser. Was aber in diesem Vorgange gesetzt ist, ist immer nur ein Bruch, noch keine wirkliche Veränderung des ursprünglichen Prinzips, keine Mannigfaltigkeit, sondern nur ödes, wüstes, leeres Seyn. So sagt auch Moses: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, die Erde aber war noch wüst und leer,
178 was nicht so viel heißt, als die Mannigfaltigkeit war auf ihr verworren, sondern es war überhaupt noch gar keine Mannigfaltigkeit da: die Erde ist auch wohl nicht wüst und leer geworden durch den Abfall der Geister, eine Auslegung, die man Fr. Schlegel und seinen Gleichen überlassen muß, die sich die ursprüngliche Schöpfung nicht ohne Antheil des Satans denken können.

In den Weltkörpern findet sich noch 48 Bogen.
die unveränderte, wenn gleich bereits
gebrochene Urkraft des ersten Prin-
zips; daher der Ausdruck seiner Hän-
de d. h. der Hände Gotteswerk; die
zwei ersten Potenzen befinden sich
hier noch im Spiel. Auch in den ei-
gentlichen Weltkörpern findet sich
noch diese väterliche Urkraft, aber
bereits schon verwandelt, daher tritt
eine dritte Potenz hinzu. Von jeher
hat man etwas astralisches anerkannt,
man sagt ja auch schon von dem Men-
schen, er werde von seinem Gestirn
getrieben; dieses Gestirn ist nichts
anderes, als das mächtige Wollen
in ihm. Menschen dieser Art be-
wegen sich in ihrer Schicksalsbahn,
wie die Sterne in ihren Gleisen.
Nicht dieses mächtige Wollen ist das
Böse; eine entgegengesetzte Lehre
müßte lauter Duckmäuser er-

zeugen. Gott bedient sich überall eines solchen mächtigen Wollens, wo etwas Grosses geschehen soll. Dieser astralische Wille wird, wie eine Erscheinung der höheren Welt und nur das Gefühl eines solchen Willens ist es, was frühere Welten bewog, Menschen jener Art unter die Sterne zu versetzen und Cometen-Erscheinungen mit Cäsars Tod in Zusammenhang zu bringen. –

Die <u>Entstehung</u> des Weltsystems ist nur der Uebergang zur vollständigen Verwirklichung der <u>zweiten</u> Potenz. Die schöpferische Ursache, der Wille, den wir ±A setzten, verwirklicht sich nur, als er jenes erste Wollen überwunden hat. Die Möglichkeit einer solchen Ueberwindung ist aber gegeben dadurch, dass sich jenes erste Wollen zur Mutter macht, mater-

materies. Hierauf beruht jene καταβολή, das Wirklichwerden des ersten Prinzips, und darauf der wahre Anfang der Natur als solcher, die ja schon ihrer Wortbedeutung nach nichts anderes heißt als Geburt. Hier fängt das erste Naturleben an, hier ist der Punkt, wo die Naturphilosophie ohne wesentliche Veränderung in das positive System eintreten konnte. 79 Ich habe schon bemerkt, daß in der Natur nichts zu Stande kommen, wenn nicht die drei Potenzen Hand angelegt hätten, dieß hindert uns jedoch nicht, eine sukzessive Unterordnung derselben anzunehmen, so daß die eine in einer bestimmten Sphäre über die beiden andern jedesmal vorzugsweise herrschend sey; denn obgleich B dem höheren Leben überwindlich ist, so hört es doch nicht auf zu widerstreben. Dieser innern

180 Geschichte ließe sich freilich nur als poetische oder mythologische darstellen. Denn B, der eigentliche Gegenstand der Ueberwindung, verhält sich im Prozeß als wahre Persönlichkeit. Alles Objective, alle Qualitäten der gegenwärtigen Natur, die jetzt nur mehr als Empfundenes aussehen, waren in ihrem ursprünglichen Prinzipe Empfindungen. Die Erinnerung an diese wahrhaft innere Geschichte haben wir verloren, nur an den stehengebliebenen Momenten können wir sie noch aufsuchen. Wir würden uns jener Geschichte unmittelbar erinnern, wenn der Mensch nicht aus dem Zustand des allgemeinen Bewußtseyns gewichen, und hätte dem Allbewußtseyn sein besonderes Bewußtseyn vorgezogen. Seitdem entbehrt die Natur des Allbewußtseyns, ist so zusagen ein

acephalisches Wesen. Könnten wir uns indessen auch dieser innern Geschichte nicht unmittelbar erinnern, so können wir sie doch durch fortgesetzte Forschung aller Momente äußerlich zusammensetzen, und sie dann innerlich zu verknüpfen. Daß die Natur eine wahre, nur uns jetzt unverständlich gewordene, innere Geschichte erlebte, folgt schon daraus, daß sie auf Ueberwindung des ersten Princips beruht, das doch eine Empfindung davon haben mußte. Wer sich einmal über die Meinung erhoben hat, die Natur lediglich als objectives, ohne alles Subject zu betrachten, der wird es nimmer für möglich halten können, daß es mit der Entstehung der Dinge so todt hergegangen sey, wie diejenigen annehmen, welche alles aus dem bloßen Wasser niederschlagen, oder die alles aus *einem* Ur-

griff entstehen lassen, wo das Auseinanderfallen der Momente nicht mehr begreiflich ist. Die Geschichte der Natur ist unsere Geschichte. Eine Präexistenz des Menschen in dem Sinne, daß er so alt sey als die Welt, ist demnach ganz richtig. Die Naturphilosophie könnte fürwahr, wie Aeneas bei der Dido, mit einem „infandum, regina, jubes renovare dolorem" anfangen. Woher kommt dieses Interesse des Menschen an der Natur, wenn nicht aus seinem Betheiligtseyn an derselben? Durch alle Leiden und Freuden ist das Wesen im Menschen mit der Natur durchgegangen, und dem verlassen zu seyn, die Natur selbst trauert; doch noch immer ist dasselbe seiner Identität mit der Natur fähig. Ohne wahres Subject läßt sich die Natur durchaus nicht begreifen. Man kann sich vorstellen, daß die Bitterkeit des Meeres, der stickende Duft des Schwaden,

ein feindliches Erzeugniß der Natur sey; sind sie nicht vielmehr Kinder der Unwissenheit, der Angst und Verzweiflung? Freilich stehen wir vor der Natur, wie vor einem verschlossenen Buch, oder einer untergegangenen Geschichte, aber es ist doch ein großer Unterschied zwischen dieser Unwissenheit und der Meinung, zu Folge welcher die Natur für den Menschen ursprünglich nichts ist. Ich habe bis jetzt den Uebergang von dem Unorganischen zu dem Organischen angedeutet.

Vorlesung XXXIII.

Ich habe in der letzten Vorlesung den Uebergang vom Unorganischen zum Organischen angedeutet, indem ich sagte, jenes E widerstrebe anfangs noch immer der Ueberwindung, es fliehe, wenn gleich bereits 181

gewissermaßen ist, äußerlich gesetzt, noch
immer in seinem Reich sich behauptet.
War der καταβολή vor jenes Freizig
absolut innerlich, weil da aber ist es
der höheren Potenz gewissermaßen un-
terthan, allein auch das Widersprechen
in diesem Momente endigt sich doch
zuletzt wieder in einer καταβολή,
wovon im geologischen Prozeß die
bestimmtesten Anzeigen vorhanden
sind. Der Unterschied von jener und
dieser καταβολή ist nur der, daß in
jener das E Gegenstand einer mög-
13 lichen, hier einer wirklichen Über-
windung ist. Hier nämlich gibt es
sich selbst dazu her, indem es aus sei-
ner anfänglichen Blindheit zum Ein-
sicht gekommen ist. Es erbietet sich
selbst zum Erbauung einer organi-
schen Natur. Ohne diese Unterbindung
ung hätte sich diese nie erheben kön-
nen. Dieser Vorgang zeigt sich in

allen organischen Bildungen; daß das blinde Prinzip sich zum Verstande erheben kann, kann keine Philosophie läugnen, die ein blindes aber doch ein verstandesfähiges Prinzip zu Grunde legt. Kant hat hierüber auf eine bewunderungswürdige Weise gesprochen: der Mechanismus im Organischen ist nicht oberflächlich hervorgebracht, er kommt aus demselben Prinzip, aus welchem die Materie kommt. Dasselbe Prinzip, welches sich als Materiell setzt, setzt auch diese Form; da aber dieses nicht ohne Absicht geschehen kann, so muß jenes sich selbst als Verständiges zeigen, zwar nicht an sich, aber doch durch die momentane Erleuchtung, durch die höhere Potenz. Ein und dasselbe ist, wie wir anderswo erklärten das Prinzip der Materie und das νοῦς. Wie diese ge-

49 Bogen.

scheinen kann, gehört zur allgemei-
nen Erklärung der Prinzipien.
Es muß endlich der Moment erschei-
nen, wo E mehr und mehr zum
Sitz des Geistes zubereitet wird,
wo dieses Prinzip im Menschen
sich zu einem sich selbst zurückge-
gebenen Wollen aufgerichtet fühlt,
wo es völlig frei ist, da es zuvor
affizirt und unfrei war. Es kommt
jenes Daseyn in völlige, freilich
nicht ursprüngliche, sondern gewordene
Freiheit, also in einen erschaffenen
Himmel, in einen Himmel des Nicht-
wollens, des von allem Wollen frei-
en Willens. Der Himmel ist die Frei-
heit eines Willens, der sich selbst als
Willen ohne Willen genügt. Mit
dem Ende dieser Entwicklung haben
wir eines der schwierigsten Probleme
der Philosophie, eine Schwierigkeit, die
man bis jetzt für unüberwindlich hielt,

<u>die Freiheit des menschlichen Willens</u>
nämlich, mit der göttlichen Causalität
zu vereinigen; für so schwierig
hielt man die Lösung dieses Problems,
daß eine frühere Philosophie, um diese
Freiheit zu retten, alles durch das Ich
setzen ließ. Wer die Geschichte der
Philosophie nur einigermaßen kennt,
der wird wissen, daß bis jetzt keine
Philosophie darzustellen vermochte,
wie ein ganz und gar als hervorge-
bracht gesetztes Wesen Grund seines
Thuns und Bewegens seyn kann. Alles,
was bloß Bewirktes ist, kann nur
das bewirken, was der Bewirkende
in dasselbe gelegt hat. Diese Schwie-
rigkeit ist einzig und allein dadurch
aufzulösen, daß die Freiheit nicht
durch Position, sondern durch Nega-
tion zu Stande komme. Gott ist ~~nur~~ ein B
als anderes gesetzt, zwar nicht, in
so ferne er Gott ist, aber doch, in so

ferner B ist; diese Verkehrung geht fort bis zum völligen Umwendung des B in A, das nun aber weder B, noch A ausschließt, und doch keinem angehört; folglich frei gegen beides ist; in so ferne nun dieses A im höchsten Moment das Entgegengesetzte jener höchsten Potenz ist, so ist ein wirkliches von jeder jener Potenzen Unabhängiges und Freies, folglich eines unmittelbaren Verhältnisses zu Gott fähig. Weder vermöge des ersten, noch vermöge des zweiten Prinzips allein ist Freiheit möglich, nur durch die Vereinigung beider entsteht eine freie Beweglichkeit zwischen beiden, und innere Unabhängigkeit von Gott, so daß dieses Wesen wahrhaft ein zweiter Gott, ein eben so absolute, freilich gewordene, Freiheit, wie Gott ist. Erhalten wir nun auch diese Weise einen wahren Aufschluß über die menschliche Freiheit, so werden wir auch hiedurch eine klarere Ansicht über die-

nige Verhältnisse des Menschen zu Gott erhalten. Der Mensch ist das letzte Geschöpf, an welchem zwei Persönlichkeiten gleichen Theil und gleiche Herrlichkeit haben, an dem die letzte Kraft des ersten Prinzips besiegt, und über welchen der Geist ausgegossen ist, durch den alles besiegt, d. h. vollendet werden soll, in dem Sinne nämlich, wie Muhamed das Siegel der Propheten heißt. Die Endabsicht der Schöpfung war, das Wollen des πάντα ἐνεργῶν, oder desjenigen, penes quem erat velle, zum gemeinschaftlichen Band alles Seyns zu erheben. Das Verhältniß des Menschen zu Gott ist demnach, nicht, wie die gewöhnliche Orthodoxie meint, bloß ideal, sondern höchst real. Weil der Mensch das Band der göttlichen Einheit ist, darum ist Gott soviel an dem Menschen gelegen, was freilich beim Anblick des Menschen in seiner Niedrigkeit und Armseligkeit

183

B.

auffallend erscheinen muß; wo wegen denn auch jener alte Prophet ruft: Herr, was ist es um den Menschen, daß du dich seiner annimmst? Nur dieses reale Verhältniß erklärt uns unseren allgemeinen menschlichen Annahmen z. B. von der Nothwendigkeit und objektiven Wirksamkeit des Gebetes; auch der griechische Held Achilles betet, und keine Religion ist, wo nicht das Gebet einen wesentlichen Bestandtheil ausmachte. Dieser allgemeinen Ueberzeugung liegt offenbar die Ueberzeugung von dem realen Verhältniß des Menschen zu Gott, zu Grunde. Das, was die getrennte Gottheit vereinigt, muß nothwendig über die Gottheit eine gewisse Gewalt ausüben. Der Sinn des wahren Gebets ist, die die Gottheit vermittelnde Einheit zu erneuern. Eine eben so allgemeine Ueberzeugung, wie rücksichtlich des Gebetes, treffen wir rücksichtlich des Zaubers. Der Mensch hat=

welt zwar zunächst an sich selbst, aber indem er an sich frevelt, zerreißt er zugleich das Band mit der Gottheit. Keine Aufklärung vermag den innern Schauer vor einem Frevel aufzuheben, stets wird der Frevel als eine Entweihung des göttlichen Geheimnisses, als eine Störung des Friedens Gottes erscheinen. Gerade darum aber, weil hierdurch die gewordene Freiheit, das Ziel erreicht ist, kann das, was von einer Seite Ende ist, von der andern Anfang einer neuen Geschichte werden. Der Mensch, seinem innern Wesen nach das in Freiheit gesetzte B, ist von dem ursprünglichen B ganz unabhängig, allein seine Freiheit selbst ist ihrer Natur nach noch zweifelhaft. Der Mensch ist in Freiheit gesetzt, um sich durch eigene That an diesem Orte zu befestigen; es ist also auf diese Weise die Möglichkeit einer

einen Bewegungsgrund gegeben, indem der Mensch an dieser Stelle bleiben, oder abweichen kann. Sage ich nun, er ist es nicht geblieben, so ist dieses Etwas, was nicht a priori gewußt werden kann. Wir haben schon anfangs erklärt, daß unsere Philosophie weit von einer solchen entfernt sey, die alles als eine nothwendige Bewegung darzustellen sucht, wir fühlen unsern höchst bedingten Zustand, das Gefühl der angestammten Freiheit empört sich gegen den Gedanken, daß es von Ewigkeit her so gewesen sey; daß der traurige Ring nie durchbrochen werde. Man möchte wohl jener eintönigen Philosophie, die alle Bestimmungen der gegenwärtigen Witterung als Corollarium des immerseyenden Begriffes erklärt, fragen, ob sie sich auch wohl schäme. Jenes Geschöpf, das ganz in Freiheit umhergewandelte E ist nicht an der

Kette geblieben, an die er geheftet ward. 50 Bogen.
Gott hat auch eine freie Welt geschaf-
fen, der freie Wille, der sie consti-
tuiren sollte, war ihm so viel werth,
daß er seine Schöpfung der Gefahr
des Umsturzes, sich selbst der Ernied-
rigung aussetzen wollte. Alles sollte
durch Freiheit gesetzt seyn, der Be-
schluß der Schöpfung auf des Men-
schen Freiheit beruhen; ich will hier
das Wort eines jüdischen Tractats an-
führen, welches folgender Massen
lautet: „Hüte dich, o Mensch! daß
du meine Welt erschütterst, sie be-
wegst." Im Menschen ist das [illegible]
der ganzen Natur überwun-
den; wenn er dieses selbst activirte,
so war diese Ruhe, der Sabbat der
Schöpfung gestört und aufgehoben,
denn wenn sich das zu Grund Ge-
legte bewegt, oder vielmehr erhebt,
so muß nothwendig dasjenige,

dem es zu Grunde gelegt ist, erschüt-
tert werden. „Wenn du sie ver-
dirbst" heißt es in jener Stelle fer-
ner „so wird sie Niemand wieder
herstellen können." Der Mensch
hat sie nun wirklich erschüttert,
185 davon zeigt der Zustand der Natur,
ferner der Zustand des Menschen
an sich und in Beziehung auf die
Natur. –

Durch den Menschen sollte alles
in ewiges Bewußtseyn gebracht wer-
den; statt dessen ist alles in der Zeit
geblieben, ohne daß ein Fortschritt ge-
schehe oder geschehen wäre. Seit der
185 Mensch sich jener Bewegung, durch
welche ein ewiger Zustand erstrebt
werden sollte, entzog, ist die Natur
ein stillstehendes Ganzes, das zwar in
sich noch immer lebendig, aber wi-
der seinen Willen zwecklos geschäf-
tig ist. Wo nun Zeit ist, da sollte

auch ein Fortschreiten seyn, und wo kein Fortschreiten ist, da sollte auch keine Zeit mehr seyn. Dieß ist der Widerspruch der Natur, daß sie immer dasselbe Angesicht zeigt. Wenige Menschen mögen diesen Widerspruch recht gefaßt haben, obwohl ihn alle mehr oder weniger fühlen. Mit Recht sagte Lessing zu einer wohlmeinenden Frau, die ihn aufmunterte, sich beim Wiederaufgrünen der Natur im Frühlinge doch auch mit zu freuen: er wollte lieber, daß alles roth wäre, damit doch einmal eine Abwechslung und etwas anderes wäre. Die Natur wiederholt sich im Zirkel der nämlichen Erscheinungen; da wo sie überall nichts hervorbrächte ist es begreiflich, daß sie stehen bleibt, aber jetzt bleibt sie stehen, während sie in ihrer Wurzel lebendig ist.

Seit dieser Zeit der eingetretenen Hemmung ertönt ja jene alte Klage. Es gibt nichts Neues unter der Sonne, alle Wasser laufen in das Meer, ohne es voller zu machen. Es entsteht ein Geschlecht um das andere, um wieder zu vergehen, und einem andern Platz zu machen, das wieder vergeht. Seit dieser Zeit ist die Natur wider ihren Willen, οὐχ ἑκοῦσα, wie ein Apostel sagt, der Eitelkeit unterworfen, indem sie sich abmüht, und nichts hervorbringt. Ich setze hieher auch noch jenen Ausspruch, daß die Zeit über Welt nicht hinausgehe. Versteht man unter Welt, die Form der gegenwärtigen Existenz, und unter Zeit die mit derselben unzertrennliche, also eine bestimmte Zeit, so ist dieser Satz unläugbar und heißt eben so viel, als was die alte

Buch sagt: es gibt nichts Neues unter der Sonne. Man kann mit Recht fragen, was ist nun geschehen, wohl eben das, was zuvor geschah? Was ist gethan? eben das, was zuvor gethan wurde. Für sich hat diese Welt weder eine wahre Vergangenheit noch Zukunft. Ob geschehen oder nicht, ist völlig gleichgiltig in Bezug auf die Welt. Was immer die Welt versucht, kommt nicht über die in ihr regierende Zeit hinaus. Welt kommt von dem alten Wäh-rung = Dauer einer bestimmten Zeit. Diese Welt ist die Währung dieser einen Zeit. Auch im Griechischen bedeutet Αἰών Welt und Zeit zugleich. Was wir Welt nennen ist nur eine Zeit, die weder eine wahre Vergangenheit hat, denn in der Vergangenheit ist nur etwas vergangen, was sogleich im Nach-

folgenden wieder aufsteht, noch eine wahre Zukunft; es wiederholt sich immer, was schon geschehen ist. Die gegenwärtige Welt ist im vergeblichen eitlen Bestreben ihre Zukunft hervorzubringen, oder bestimmt zur Vergangenheit zu werden. Das ewig beseitigte steht ihr unter der Hand wieder auf. Eine Zeit aber, die nicht bleiben und nicht zur Vergangenheit werden kann, muss sich unablässig in einer Reihe a + a + a &c wiedersetzen. Die beständige Währung dieser einen Zeit ist es, was wir gewöhnlich Zeit nennen; sie ist also, wie von selbst erhellt, eine bloss scheinbare Zeit und eine Verhinderung der wahren Zeit; denn diese ist erst diejenige, welche a als wahre Vergangenheit setzt, und folglich der Reihe a + b + c = ist. Diese wahre Zeit widersetzt sich also der Hemmung. Jene scheinbare ist

demnach eine Anhaltung, Epoche, der wahren Zeit. Dadurch, daß diese scheinbare Zeit gehemmt oder gehindert ist ihre wahre Zukunft zu setzen, wird sie zu einem Zeitraum = stationaire = stillstehende Zeit. Dieß ist der Charakter der gegenwärtigen Welt, von der wir übrigens sogleich einsehen, daß sie keine absolute, sondern nur verursachte, zufällige seyn kann. Der Satz also, daß die Zeit nicht über die Welt hinausgehe, ist ein bloß tautologischer Satz. Ich will für dießmal nur noch die Bemerkung beifügen, daß die Behauptung, als gienge die Zeit schlechthin nicht über die Welt hinaus, falsch sey. Mit dieser Unterscheidung habe ich die Mauer umgestürzt, die verhinderte, über die Welt hinaus zu kommen. Wem diese Erkenntniß fehlt, der mag immerhin den gegenwärtigen Zustand als einen ewigen

darstellen, wir haben diese falsche Einzigkeit selbst überwunden.

Vorlesung XXXIV.

188 Als Voraussetzung der wirklichen Schöpfung setzten wir die absolute Ausschließlichkeit des blinden Prinzips, als Uebergang hingegen den Moment, wo es seine Ausschließlichkeit aufgibt, und dadurch sich der höheren deutrolen Potenz als überwindlich zeigt, also gewissermaßen ich wird, als wirkliche Schöpfung, die successive Ueberwindung desselben. So entsteht ein fortwährendes Ringen zwischen beiden Prinzipien, und in diesem das blinde Prinzip immer in einem gewissen Maße überwunden, in einem gewissen Maße aber nicht überwunden wird, so entsteht in jedem Augenblick eine bestimmte Zeit. Jedes

Ding in der Schöpfung ist ein Zeiger 51 Bogen.
in dem grossen Uhrwerk der Natur,
alles in derselben hat seine Zeit, und
nur diese gibt ihm seine Eigenthüm-
lichkeit. Jede solche Zeit folgt in einer
stätigen Succession der anderen; diess
sind die Tage der Schöpfung, von de-
nen die Weisheit spricht, Tag vor
Tag spielte ich vor ihm d.h. zeigte
ihm alle Möglichkeiten, die er in's
Daseyn rufen konnte, da sie selbst
die Allmöglichkeit war. Sie spielte
vor ihm auf dem Erdboden, aber
ihre vorzüglichste Freude war in der
Vorbildung des Menschen gelegen.
Die Zeit der Schöpfung ist indessen
doch nur eine Zeit des Uebergangs
zum höchsten Bewusstseyn; angenom-
men, dass der Natur die Pforte NB
dieses Bewusstseyns verschlossen bleibt
was hat sie übrig, als, da sie werden
aufhören, noch bis in ihr Ende durch-

dringen kann, sich beständig wieder zu folgen. Diesen Ursprung hat die gegenwärtige Zeit, die beständig gebiert, ohne wahrhaft Neues zu gebären. Diese ist aber nicht die lebendige Zeit der Schöpfung, nicht die Zeit der Ewigkeit, sondern vielmehr die, zwischen beiden eingeschlossene. Ein bekanntes morgenländisches Apophthegma sagt von dieser Zeit: Sie weicht, ohne daß sie aufhört zu folgen, und folgt, ohne daß sie aufhört zu weichen. Diese Zeit folgt nämlich, indem sie immer a+a+a.. folgt, und weicht, indem sie immer doch nur a bleibt; nur dadurch, daß die ganze Zeit dieser Welt = a, sich immer wieder folgt, also stets das Ganze folgt, ist jene sanfte Stetigkeit zu begreifen, die mit dem Gleichniß von einem Strom ausgedrückt wird. Das Tertium comparationis bei diesem Bilde darf jedoch nicht in der sanften, stetigen Erschei-

anderfolgen der einzelnen Theile, sondern muß vielmehr darin gesucht werden, daß der Strom als ein Ganzes vom Ursprung bis zur Mündung in jedem Augenblicke ein anderer, und doch wieder derselbe ist, indem er in jedem Augenblicke an der Mündung einen Theil abgibt, während er am Ursprung einen Theil aufnimmt. Hieher gehört jener scharfsinnige Ausdruck des Heraclitus: Niemand steigt zweimal in denselben Strom, und Niemand steigt zweimal aus demselben heraus; denn der Strom ist in jedem Augenblick ein anderer, aber auch, indem immer der ganze Strom dem ganzen Strome folgt, in jedem Augenblicke derselbe. Gerade in dieser Beziehung kann der Strom als Bild der gegenwärtigen Zeit betrachtet werden, denn immer folgt die ganze Zeit a der andern a, sie ist immer dieselbe, und doch wie-

der nicht. Ich konnte diese Erklärung der Zeit nicht übergehen, nachdem ich die Entstehung des Raumes dargelegt hatte. Die Philosophie hatte von jeher ungemeine Schwierigkeit, die Zeit zu erklären. Wenn eine unnatürliche Methaphysik die Zeit, wie ein bloßes böses Gewissen flieht, so konnte ich um so weniger die Erklärung, die von jener nimmer mehr zu erwarten ist, übergehen, wie es kommen, daß die Pulse der Zeit nicht mehr lebendig schlagen. Wir haben dadurch jene Meinung überwunden, welche diese bestimmte Zeit, die Zeit schlechthin nennt und von ihr behauptet, daß sie über die Welt nicht hinausgehe, so daß also die Welt nur modo quodam aeterno existirte. Die wahre Zeit muß über die Welt hinausgehen. Jene scheinbare Zeit ist die Hemmung dieser wahren Zeit, die dann erst gesezt wird, wenn der gegenwärtigen

Zeit eine andere aequal C folgt. Nach der ursprünglichen Absicht sollte die Welt sogleich in dieses C hindurchdringen; allein sie ist es nicht und dadurch entsteht die beständige Währung der einen Zeit. Äußerlich ist in der lebensvollen Natur alles Stillstand. Alle Beweglichkeit ist in den Menschen hinübergetreten, der die Ursache des Stillstandes seyn sollte. Hierdurch ist die ideale Welt gesetzt, die Welt der Geschichte, in die wir wenigstens jetzt nicht hinüber gehen können, indem wir bloß die Ursache der eingetretenen Hemmung beweisen wollen. Wir haben dieselbe bis jetzt aus dem gegenwärtigen Zustand der Natur selbst darzulegen gesucht. Sie erhellt aber nicht minder aus dem Zustande des Menschen und seinem Verhältniß zur Natur. Dieß ist nun noch zur Erklärung übrig. Durch den Menschen

sollte die Natur ihre höchste Einheit finden, aber indem er sie für die Natur in einen Nichtheiten verwandelte, entsiegte er sie, sich als eignen zu constituiren, als welche sie nun vergeblich ihren Einheitspunkt sucht. Die Welt sollte mittelbar durch den Menschen in Gott aufgenommen seyn: er sollte der magische Bewegter, der unmittelbare Gott der Natur seyn. Allein diese Macht konnte er nur besitzen, wie die alte Urkunde sagt, wenn er sich dieselbe nicht anzog, also in völliger Selbstlosigkeit. Indem er sich nun in seiner Individualität erhob, verschwand jener Zauber: Er ist nicht mehr das Allwesen, er wurde aus dem Centrum gestoßen, und gegen die Natur zum Natur-Wesen. Daher das seltsame Verhältniß desselben zur Natur, nämlich unter und über ihr zu seyn. Er muß jetzt durch List und Kunst, oder wie die Urkunde sagt,

im Geheimniße seines Angesichts der Natur etwas abgewinnen. Niemals tritt diese in einen dauernden Bund mit ihm, fühllos schreitet sie über ihn hinweg. Man redet soviel von den Reizen der Natur, ohne sie selbst recht zu kennen. Die Schönheit der Natur ist schwermüthiger Art, ihr höchster Reiz liegt in der Schwermuth, deren süßes Gift die alte Kunst auf eine unnachahmliche Weise athmet. Unwillkürlich schmückt sich die Natur, wie eine Braut, deren Bräutigam am Tage der Trauung starb, steht sie noch in ihrem Brautkleide da. Dieses bezeugen selbst jene Pseudophilosophen, die die Menschen so gerne zur Thierheit zurückführen möchten. Wie ein Fremdling steht der Mensch vor der Natur; er muß fliehen, wo diese in ihrer ganzen Kraft wirkt: seine seltsamen und unbegreiflichen, aber

daß gewiß nicht zufälligen Fügung zufolge mußten die ältesten Sitze menschlicher Cultur der Schauplatz der Barbarei werden, nur ein kleiner Theil des Menschengeschlechts, hinauf in den hohen Norden gedrängt, ist es, bei welchem dieselbe noch fortwährend gedeiht. So viel von diesen Verhältnissen, deren Widerspruch nicht minder wichtig ist, als der der Natur selbst. Seitdem der Mensch sich der Natur versagte, ist sie ein Gewächs der Fluch, dem seine Einheit fehlt. Und der Mensch trägt nun die Last, die er leicht bewegt hätte, wäre er im ursprünglichen Centrum geblieben. Nicht weniger als das bis jetzt Gesagte, zeigt indessen für diese Hemmung der Zustand des Menschen für sich betrachtet. Im Menschen sollte das Urprinzip der Natur ganz in Geist und Freiheit verwan-

dalt werden; das natürliche Leben sollte 52 Bogen.
im Menschen das geistige seyn d. h. das
Subject desselben seyn, wie der Kreis,
auf einer schwarzen Tafel beschrieben,
das Subject des geistigen Begriffs vom
Kreis ist. In diesem Sinne sollte das
natürliche Leben, auch das geistige
seyn, nur jener letzte freiwillige
Act des in Freiheit gesetzten C wäre
erfoderlich, um natürliches und geisti-
ges Leben auf eine feste unauflös-
liche Weise zu vereinigen; statt
dieser Vereinigung aber sind beide
in ein solches Verhältniß getreten,
daß sie sich gegenseitig ausschließen;
da indessen die Foderung jener Ein-
heitbildung dennoch fortbesteht, so
bleibt nichts übrig, als daß das gei-
stige und natürliche Leben nach
einander, und zwar dieses von
jenem jedesmal allein und für
sich gelebt werde. In der That ist

B

(Ist kann also [illegible] für einen Moment zu Stande?)

das gegenwärtige Leben nur das natürliche Leben, so soll sich auch der Mensch erschwingen; immerhin steht das geistige Leben in Unabhängigkeit von dem natürlichen Leben. Die Natur zeigt sich empfindungslos für alles Geistige. Das gegenwärtige Leben ist bloß die erste Potenz des menschlichen Lebens. Weil nun aber der Mensch für beide zugleich geschaffen ist, so muß er streben nur das geistige Leben zu leben. Dieses geistige Leben ist zu betrachten als die zweite Potenz des menschlichen Gesammtlebens. Einseitig ist dieses geistige Leben, da es mit Ausschließung des natürlichen gesetzt ist, als ein einseitiges Dasein zu betrachten. Das Leben nach dem Tode ist deshalb keineswegs als das selige zu betrachten; ein bloß geistiges Leben ist für den Menschen eben so wohl eine Verarmung,

als das einseitige materielle eine Beraubung ist. Selbst das Christenthum ist nicht so übermenschlich, daß es den Tod nicht für ein Ungemach, das Leben nach dem Tode nicht für eine Beraubung ansähe. Der tiefsinnigste der Apostel sagt ja selbst: Wir wollten lieber nicht entkleidet, wir wollten lieber sogleich überkleidet werden: d. h. wir wollten lieber, daß das Sterbliche von dem geistigen Leben sogleich verschlungen würde. Unter Ueberkleidung versteht der Apostel die Vereinigung von natürlichem und geistigem Leben, und sie ist es, die er wünscht, um nicht durch weiter Leben durchgehen zu müssen. Man wird mir, wenn ich auch jenes geistige Leben eine Beraubung nenne, gern einräumen, daß auf diese Weise das Loos aller Menschen gleichgestellt sey, der Guten

sowohl als Böse auf gleiche Weise, durch diese Beraubung leiden. Ich gebe es allerdings zu, daß beide leiden, allein auf eine ganz verschiedene Weise, denn diejenigen, welche während des gegenwärtigen Lebens ganz in dieses versunken sind, werden, wie Sokrates im Plato sagt, auch in jenem andern Leben im Schlamme liegen, ihre Qual wird darin bestehen, daß ihnen ein geistiges Leben angenöthigt ist, dessen Keime sie in diesem Leben erstickten. Die andern aber, die schon hier, wie eben jener Sokrates im Phaedon, dem Schwanen-Gesange, der durch die lockendsten Töne von dem materiellen Leben abzieht, sagt, sich von dem materiellen Leben zu reinigen suchten, werden in dem geistigen Leben keine Beraubung fühlen. Ich bemerke nur noch, daß, wenn das

gegenwärtigen Leben sich zu dem folgenden verhält, wie erster und zweiter Potenz, nothwendig hierdurch eine dritte Periode des menschlichen Gesammtlebens setzen. Dem Verständigen und Nachdenkenden wird dieser Wink vollkommen verständlich seyn. In jener dritten Periode wird diese Trennung aufgehoben seyn. So haben wir denn auch diese Lehre, die in der gewöhnlichen Abstraction so wenig enthält; denn was ist der Begriff der Unsterblichkeit anders, als ein unbestimmter, leerer Begriff der Fortdauer, und B.
wenn es hoch kommt, der Fortdauer des individuellen Bewußtseyns? So haben wir, sage ich, auch diese Lehre dadurch, daß wir sie geschichtlich machen, oder in einer Succession von Momenten erklären, in eine natürliche, begreifliche

verwandelt. Nicht bloss die Fortdauer, sondern auch die Art der Fortdauer ist ein nothwendiges corollarium aus unserer ganzen Untersuchung. Ich will nicht sagen von den gewöhnlichen Beweisen der Unsterblichkeit, denn sie setzen alle die Unsterblichkeit schon voraus, um sie dann durch äußere Mittel begreiflich zu machen. Die Nothwendigkeit der Succession jener Getrenntheit ist der im Menschen selbst entscheidendliegende Beweis. Der letzte Beweis ist nun nicht nur noch der, dass über der Natur sich eine neue zweite ideale Welt erhebe, welcher als die Natur an Sinnen. Doch in diese kann ich mich nicht mehr einlassen. Wer Aufschluss darüber haben will, den muss ich auf das künftige Jahr verweisen, wo ich jenes Phaenomen erklären will. In dieser zweiten Welt wird

die Geschichte der Natur durch das menschliche Bewußtseyn wiederholt; es kehrt das Prinzip der successiven Ueberwindung nur in einer gesteigerten Gestalt wieder (: Geschichte im engern Sinne.) Wie dieses Prinzip in der Natur ein wahrer Proteus ist, so wird es auch in der Geschichte unter verschiedenen Gestalten sich zeigen, ob wohl es in sich stets dasselbe bleibt. Auf diese Weise glaube ich in der Geschichte den Ariadne's Faden gefunden zu haben.

20. Bog. Seite 3. S. 144 Real = Ideal. [illegible]

20. Bog. S. 2. Die Naturphilos. in ihrer Stelle in der höheren Systeme aufzuzeichnen.

48. Bog. 3. Verhältniß der Naturphilos. in dem jetzigen Systeme.

25. Bog. 5. Aus der Naturphilos. den Punct der Vollständigkeit nicht durchgemacht

26.4 Naturphilos. – bloßes Vollständigkeits System

26.5 reine Geschichte – Uebergewicht der [illegible]

26.7 Anfang der eigenen [illegible]

34.2 [illegible]

35.3 Wie wird die abstract Philos. [illegible]

35.2.3 Uebergang zur [illegible] Philos.

Über den 37. Bog. Wie aus keiner einzelnen Philos. [illegible]

21. Bog. 5 S. Methode.

S. 95. [illegible]

S. 286. [illegible]

175. Methode.

384. Ob er auch schon ein [illegible] [illegible] habe,

382. Wirksamkeit des [illegible],

— [illegible] ist er von den [illegible]

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von

Schellings Einleitung in die Philosophie - BSB Cgm 6283

[S.l.] um 1830

Cgm 6283#Mikroform
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00082368-3
BSB-Hss Cgm 6283